تاريخ الفلسفة

اميل برهييه

الفلسفة الحديثة

ترجمة:
طرابيشي

الفلسفة الحديثة

١٨٥٠ - ١٩٤٥

لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص .ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩ ـ ٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى
آب (اغسطس) ١٩٨٧

اميل برهييه

تاريخ الفلسفة

الجزء السابع

الفلسفة الحديثة

١٨٥٠ - ١٩٤٥

ترجمة

جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة كتاب

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR

EMILE BRÉHIER

TOME DEUXIÈME

LES TEMPS MODERNES

7

LE DIX- NEUVIÈME SIÈCLE
APRÈS 1850 ET LE
VINGTIÈME SIÈCLE

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
ÉDITION REVUE ET MISE À JOUR
PAR PIERRE- MAXIME SCHUHL
ET MAURICE DE GANDILLAC
PARIS 1981

المرحلة الأولى
(١٨٥٠- ١٨٩٠)[1]

الفصل الأول
السمات العامة للمرحلة

شهد منتصف القرن التاسع عشر نهاية جميع الآمال ، المتفاوتة في صدقها ، التي عُقدت فيما أنف على الإنشاءات الفلسفية والاجتماعية الكبرى . ومن ثم كانت فاتحة مرحلة ثانية دامت الى حوالي العام ١٨٩٠ .

لقد كانت الموضوعة العامة التي دار حولها الفكر في المرحلة السابقة ضرباً من التبرير للطبيعة وللتاريخ باعتبارهما شرطين لتجلي حقيقة أسمى أطلقت عليها أسماء شتى من قبيل الروح ، الحرية ، الانسانية ، التساوق ، وما أشبه : فالحتمية الصارمة ، أو ـ إذا شئنا ـ قانون التطور الذي لا رادّ له الذي كان مفكرون من أمثال كونت أو هيغل أو حتى شوبنهاور يسلِّمون بسريانه على الأشياء كانت توازنه ، في أنظارهم ، الحرية باعتبارها غايته ؛ حرية مرتبطة بوثيق العرى بالضرورة ، سواء أكانت هي وعي هذه الضرورة ، كما كان يقول هيغل وإلى حد ما كونت ، أم كانت نفيها والخلاص منها ، على نحو ما ذهب إليه شوبنهاور . وقد كان البطل الرومانسي بصورته المتعارف عليها

(١) من العسير أن نكتب تاريخاً بحق معنى الكلمة للفكر المعاصر ؛ ومن ثم اكتفيت ، فيما يخص هذه المرحلة والمرحلة التالية ، برسوم مقتضبة أعتذر سلفاً عن ثغراتها ؛ فهو تصنيف اكثر منه تاريخاً .

حينئذ مهووساً ، يذيقه الغرام المعتمل في نفسه طعم الجحيم والنعيم معاً ، ومرارة الهلاك وحلاوة الخلاص معاً ؛ وقد تمشت في أوصال الفكر الفلسفي السائد يومئذ حمى مماثلة ، وجدت آخر تعبير عنها في تلك الرسالة الأدبية البديعة التي وجهها ريشارد فاغنر الى ماتيلدا فيسندونك : « لما تثبتت عليّ عيناك الساحرتان ، المقدستان ، فذبت فيهما ، في تلك اللحظة لم يعد هنالك ذات ولا موضوع ، وفي تلك اللحظة تمازج كل شيء وما عاد يؤلف سوى تساوق لامتناهٍ وعميق »[٢] .

لقد بتنا الآن نستشعر في هذا التساوق صدعاً ؛ فلكأن الحدس بتلك الوحدة العميقة قد تبدد ؛ فإذا بالفكر ، وقد جنح إلى مزيد من الاعتدال والقناعة ، يطرح على نفسه محارجات لم يعد بيت القصيد توحيد حدودها ، بل قسر ملكة الفهم على الاختيار بين هذه الأخيرة . فالجناح الحي من الحزب الهيغلي مثلاً ، أي الهيغلية اليسارية ، هيغلية فيورباخ وكارل ماركس ، احتفظ من المعلم بفكرة ضرورة التطور الاجتماعي ، قبل كل شيء ، وانتهى الى اعتناق المادية ؛ ولا يجوز أن نرمي هيبوليت تين بعدم الفهم عندما يطلع من مطالعته لهيغل بفكرة مذهب حتمي تُردّ فيه الظاهرات طراً إلى روح الشعب ، ويُرد فيه روح الشعب هذا الى تأثير الوسط المادي ؛ فتين لم يقرأ هيغل قراءة مغايرة لتلك التي كان يُقرأ بها في زمانه.وعلى النقيض من ذلك،شهد ذلك العصر ، مع نهاية الرغبة في التوفيق مهما كلف الثمن ، ميلاد فلسفة الحرية في صورتين متباينتين للغاية ، لدى كل من رنوفييه وسكريتان ؛ فالأول بوجه خاص تصور الحرية ، باعتبارها اختياراً حراً ، لا على أنها إتمام للضرورة ، أي ضرورة تتقبل ذاتها ، بل على أنها قطيعة للحتمية تتحدد في التحليل الأخير بالنفي المحض ؛ ومن ثم يكون الصنيع التاريخي للانسانية تركيباً لجملة المبادرات اللامتوقعة الصادرة عن

---

(٢) نُشرت نقلاً عن مجموعة بورّل ؛ ترجمها هـ. ماليرب في لوتان LE TEMPS ، ٥ آب ١٨٣٠ .

الأفراد الذين لا قانون لهم سوى القانون الذي يعطيه العقل لإرادتهم الحرة .

وبصفة عامة ، لنلغ من المذاهب السابقة كل ما يسبغ عليها طابعها الرؤيوي والحالم ، نحصل على المذاهب الجديدة ذات المظهر الشكي والقانط ، أو التي تنتظر على العكس كثيراً من القوى البشرية وقليلاً جداً من الضرورة الطبيعية . فمادية ماركس هي النظرية الهيغلية في الدولة وقد تجردت من حسها الديني ، مثلما أن وضعية ليتريه هي نظرية كونت وقد اجتثت منها أوهامها حول الكنيسة المستقبلة وتنظيم العلاقات النهائية بين الزمنيات والروحيات . وقد كان هيغل ميَّز بمنتهى القوة ، بل بعنف تقريباً ، بين التاريخ والفيلولوجيا ؛ فالتاريخ يصف مجيء الروح ، بينما تقتصر الفيلولوجيا على الدراسة النقدية للوثائق وتجرِّد التاريخ من ذلك المظهر الملحمي الذي تخلعه عليه قراءة مباشرة للنصوص[٣] . والحال أن هذا التمييز يسقط تماماً في الحقبة التي تحظى باهتمامنا هنا:فرينان،وماكس مولًر،وادوارد زلًر، وبوركارت، وكثيرون غيرهم يعرِّفون أنفسهم بأنهم فيلولوجيون بالاضافة إلى كونهم في الوقت نفسه مؤرخين ؛ والنتيجة العامة لهذا النقد هي تحول في مظهر الماضي ؛ فهو يغدو بالإجمال أقل غموضاً بكثير ، واكثر شبهاً بكثير بالحاضر ؛ والتاريخ بالمعنى المركَّز الذي اتخذته اللفظة لدى بوسويه أو القديس أوغوسطينوس ، من حيث أنه عبارة عن حقب متمايزة نوعياً ببنيتها الروحية ، يجنح الى التلاشي لدى رينان ؛ فلدى هذا الأخير ، كما لدى روده[٤] ROHDE مثلاً ، نرى ملكات تضاهي تمام المضاهاة ملكاتنا تنبجس في قلب الماضي البعيد ، فإذا بكل عصر،

---

(٣) لقد احتج ، مثلاً ، تكراراً على محاولة نيبور أن يثبت أن جميع بدايات التاريخ الروماني هي محض خرافات وأساطير .

(٤) إرفن روده : فيلولوجي وكاتب الماني (١٨٤٥ ـ ١٨٩٨) ، تعرف الى نيتشه وكتب عدة مقالات في الدفاع عن كتابه ميلاد المأساة . أشهر مؤلفاته : بسيشه ، عبادة النفس لدى اليونان واعتقادهم بالخلود . «م».

في منظورهما ، معاصر لنا ؛ وعلى نحو ما كان هيغـل أبدى خشيته ، فإن النقد يجعلنا نفقد ، بالاضافة الى الشعور بتمايز أكيد بين الحاضر والماضي ، الإرهاص بمستقبل نهائي يستاقنا التاريخ اليه ؛ فكل شيء يتعادل ، وإذا كانت جملة لوقراسيوس : SEMPER EADEM(٥) OMNIA تتردد مراكاً وتكراراً بنبرة ساخرة وباردة اكثر منهامتشائمة ، فإنها تتردد أيضاً ، في الأبحاث اللغوية مثلاً ، بوصفها قاعدة منهجية ضرورية . وهوذا كورنـو ، بآرائـه حول المصادفة والاتفاقات ، يبني نظرية المعرفة التاريخية التي تعزو حدوث كل حادث الى تلاقي عدد لا يقع تحت حصر من العلل المستقلة واحدتها عن الأخرى وتحذف إمكانية معنى للتاريخ. وصحيح أن بين الحتمية الماركسية ولاحتمية كورنو تقابلاً ، لكنهما تتفقان كلتاهما على إنكار كل مذهب باطني حول المرحلة النهائية من التاريخ .

من هنا كان موقف لا يخلو من غرابة : فانتباه الفيلسوف ، المتصنع للجهل أو للشكية بخصوص تعيين الغايات ، يتحول إلى مران الفكر الذي يعرف أو إلى مران الإرادة التي تفعل ، والى الشروط الشكلية لهذا الفكر أو لهذه الإرادة . انه عصر ثري بالنظرات العامة حول المعرفة وبالمباحث المنطقية بقدر ما هو ثر بالتأملات النظرية حول أساس الأخلاق ؛ فالذهن ، الذي كلَّ من البحث عن موضوع خيالي ، ينطوي الآن على نفسه ليرصد قوانين مرانه : وما كان لوضع اكثر من هذا الوضع أن يكون مبعث نفور لفيلسوف مثل كونت أو هيغل ، وهما اللذان كافحا طوال حياتهما مثل هذه النزعة الشكلية . وفي ظل وضع كذاك كان لا بد أن يتحول الانتباه الى نقدية كانط ، وعلى الأخص الى **نقد العقل الخالص** : وتلكم هي بداية النقدية المحدثة الالمانيـة والفرنسية ؛ وبالروح نفسه أعاد تين الاعتبار الى تحليل كوندياك ؛ إنه

---

(٥) باللاتينية في النص : دوماً الاشياء ذاتها . «م».

عصر النجاح الكبير الذي لاقاه كتاب ج.س. مل عن **المنطق** ، الذي لم يكن ، والحق يقال ، كتاباً في المنطق بقدر ما كان نظرية تجريبية في المعرفة ؛ وأخيراً ، وبالارتباط بهذه الحركة ، كان بزوغ أول لنقد العلوم سيعرف ملء تطوره في المرحلة التالية .

من هنا كانت تلك الكثرة من المؤلفات الباردة أو الصارمة أو الساخرة التي تدين بهذه الصفات أصلاً لما قد يصح اعتباره السمة الأساسية لهذه المرحلة المتعقِّلة ، المتروِّنة ، التي تمتد من ١٨٥٠ الى ١٨٩٠ ، أعني اللامبالاة بالموضوع . فهذه اللامبالاة التي استرعت بقوة انتباه نيتشه ، والتي آخذ عليها المؤرخين بمنتهى الصرامة ، هي سمة عامة تماماً : فالشكلية في الفلسفة تناظر الفن البرناسي في الشعر الفرنسي ، بل إن فن مالارميه يشط غاية الشطط في تحريه عن الشروط الشكلية الخالصة للقصيدة ؛ وكما كتب بول فاليري يقول ، فتلك « محاولة ، معجبة تراءى فيها لكانط ، وربما بقدر من السذاجة ، أنه معاين القانون الأخلاقي ، وتصور فيها مالارميه في أغلب الظن أنه معاين الأمر المطلق للشعر » . وهذا الموقف القبلي نلتقيه أيضاً لدى رسام المشاهد الطبيعية وفي الرواية الطبيعية المنزع على حد سواء . كتب كورنو يقول : « لقد برد الايمان بالحقيقة الفلسفية إلى حد بات معه الجمهور والاكاديميون لا يستقبلون أو لا يتقبلون في هذا المضمار سوى المؤلفات التي تنم عن تبحر علمي أو عن فضول تاريخي» . وقد استعاد الفكر الانكليزي يومئذ في أوروبا نفوذاً كان فقده منذ زمن بعيد ؛ فمنطق ملّ ، ومذهب داروين في التحول ، ونظرية سبنسر في التطور ، هي أشبه بميول طبيعية للفكر في تلك المرحلة .

الفصل الثاني
جون ستيوارت مل

بعد كولريدج وكارلايل برز في الفكر الانكليزي بمزيد من الحدة ، وفي تضاد لا سبيل الى التوفيق بين طرفيه ، نمطان اثنان : الشاعر والمحلل ، الرائي ورجل الفكر . وقد حاول جيمس مل أن ينقل إلى ابنه ، جون ستيوارت مل ، المولود سنة ١٨٠٦ ، ذلك النظام العقلي الصارم الذي مثلته البنتامية والذي كان يقوم في جملته على المنطق والاستنباط . وقد تبنى مل الشاب بتعصب مبادىء المدرسة وأسس جمعية نفعية . لكن ما لبث أن طرأت عليه تلك الأزمة العقلية التي روى قصتها في صفحات مشهورة من **السيرة الذاتية** AUTOBIOGRAPHY (١٨٧٣) ، والتي خلفت فيه شعوراً شاقاً بالعطالة جعله يصرف اهتمامه عن جميع المهام التي كانت تلهب حماسته من قبل ؛ وقد ألقى التبعة في هذا الوهن وهذا الفتور في الانفعال على عادة التحليل التي أورثته إياها ، دون سواها ، التربية الأبوية ؛ ويومئذ اتضحت له أهمية الإحساس المباشر غير المتوسِّط بالعقل ؛ « اسأل نفسك هل أنت سعيد ، فلا تعود كذلك ؛ والفرصة الوحيدة هي أن تتخذ هدفاً للحياة لا السعادة ، بل غاية من خارجها» ويومئذ قرأ وردزوورث ، «شاعر الطبيعات غير الشعرية » ؛ وفي ١٨٣٨ لاحظ أنه اذا كان منهج بنتام ممتازاً ، فمعرفته بالحياة بالمقابل محدودة

للغاية : « منهجه تجربي ، لكن التجربية هي التي لا تحوز إلا قليلاً من التجربة بالحياة » ، وعارضه سنة ١٨٤٠ بكولريدج ، بومضاته الفكرية التي تصيب كبد حقائق لا تخطر للنفعيين ببال .

ولئن احتفظ مل من تربيته الأولى بطريقة في العرض رزينة ، واضحة ، محترسة من كل لهجة خطابية أو حماسية ، فإننا نستطيع القول بالمقابل إن تلك الأزمة محضته سعة أفق في وجهات النظر لم تألفها المدرسة .

(١)
المنطق

يسير علينا أن نلحظ قلة عدد مباحث المنطق أو ضآلتها في مجمل الفلسفة الحديثة ؛ فما كان عليه كانط من اقتناع بأن أرسطو قال كل شيء بصدد هذا العلم يشاطره فيه الجميع تقريباً ؛ والمسودات البارعة التي وضعها لايبنتز حول هذا العلم بقيت على كل حال في وضع الاختبار والتجربة . على أننا نلحظ على حين بغتة في أواسط القرن التاسع عشر ، وعلى الأخص في انكلترا ، تحولاً تاماً في الاتجاه . ففي عام ١٨٢٦ نشر هواتلي **مبادىء المنطق** ELEMENTS OF LOGIC ؛ وقد ميز تمييزاً واضحاً بين المنطق والابستمولوجيا ؛ وعيَّن وظيفة المنطق العملية ، مبيِّناً أنها ليست اكتشاف الحقيقة ، بل الكشف عن العيب في المحاجَّة ، ومن قبيله ، مثلاً ، قياس الخلف ؛ وهو من خطرت له فكرة كتابة **شكوك تاريخية حول نابليون** HISTORIC DOUBTS ABOUT NAPOLEON ، حيث بيَّن أن الحجج عينها التي تشكك في صحة المسيحية ينبغي أن تجعلنا نشك في وجود نابليون . وفي عام ١٨٣٠ صدر لهرشل **مقال في دراسة الفلسفة الطبيعية** DISCOURSE ON THE STUDY OF NATURAL PHILOSOPHY ؛ وفي عام ١٨٣٧ صدر لهويول **تاريخ العلوم الاستقرائية** HISTORY OF THE INDUC-TIVE SCIENCES الذي أكد فيه في المقام الأول على دور اختراع

الذهن في الاكتشاف العلمي ؛ فملاحظة الحواس لا تقدم سوى معطيات أو في أحسن الأحوال قوانين اختبارية ؛ وإنما من الذهن تأتي ، في صورة فـرض ، الفكرة التي توحِّد تلك المعطيات ، والتي تمدنا بالتفسير السببي ؛ وهذه الأفكار هي من نتاج لبابة العبقرية التي لا يمكن أن تقوم مقامها أي قاعدة ؛ ويتصور هويول دورها الموحد وفق الأنموذج الكانطي عن الوحدة التي ينتجها تصور ملكة الفهم . والى جانب مغاير تماماً يذهب انتباه أوغست دي مورغان (**المنطق الصوري أو حساب الاستدلال ، الضروري والمحتمل** FORMAL LOGIC OR THE CAL-CULUS OF THE INFERENCE, NECESSARY AND PROBABLE ١٨٤٧؛ **لائحة بنظام مقترح للمنطق** SYLLABUS OF A PROPOSED SYSTEM OFLOGIC ، ١٨٦٠) ، وبول (**التحليل الرياضي للمنطق** THE MATHEMATICAL ANALYSIS OF LOGIC،١٨٤٧؛ **تحليـل لقوانين الفكر** AN ANALYSIS OF THE LAWS OF THOUGHT ، ١٨٥٤) .

إن نقطة انطلاق المنطق التقليدي هي المعاني المحبوة بما صدق ويمفهوم ؛ والحال أن نظرية المعاني والأجناس والأنواع لا تتفق مع تصور الكون الذي ورثه مل عن تجريبية هيوم ؛ فالمعطى ليس معانيَ، ولكنه ركام أو هباء من انطباعات منعزلة عن بعضها بعضاً.ومنطق مل، الذي يعود الى طرح مشكلات المنطق التقليدية واحدة تلو الأخرى ، يقوم على ترجمة الحلول العادية الى لغة لا تفترض ، كما من قبل ، وجود معانٍ ، بل فقط وجود انطباعات منعزلة عن بعضها بعضاً أو متقارنة فيما بينها . وعلى هذا النحو يطرأ تبدل على نظرية الحدود والقضايا والاستدلال . فالموضوع ، وليكن جسماً مثلاً ، ليس إلا عدداً معيناً من إحساسات مرتبة ترتيباً معيناً ؛ وهو يوجد خارجاً عنا ، وهذا مؤداه أنه إمكان دائم من الاحساسات ؛ والروح ، مثله مثل الجسم ، ما هو إلا نسيج من حالات داخلية ، سلسلة من انطباعات وإحساسات وخواطر وانفعالات وإرادات . و « إن قضية مجردة كقولنا : الانسان الكريم

جدير بالتكريم ... ، لا تحتوي شيئاً غير ظاهرات أو حالات معنوية تتبعها أو تواكبها وقائع حسية » . أما التعريف ، فإما أنه لا يفيدنا شيئاً عن الشيء ، وإما أنه ينطق بمعنى لفظة من الألفاظ ، وإما أنه لا يتميز عن حكم عادي .

إن القياس يرتبط ، في ظاهر الأمر ، بنظرية في المعاني ، لأنه يستنتج ، كما يقال ، الجزئي من الكلي . لكن المقدمة الكبرى الكلية : جميع الناس مائتون ، تعادل ، في نظر نصير المذهب التجريبي ، عدداً معلوماً من تجارب معينة (بطرس ، بولس ، الخ ، ماتا) ، وهي بالتالي بمثابة تذكرة بها ؛ ومن هذه الحالات الجزئية التي لا نجمع بينها إلا طلباً منا للسهولة في صيغة مختصرة ، والتي كان يسعنا الاستغناء عنها فيما لو كانت ذاكرتنا أقوى ، نستنتج حالة جزئية مشابهة : يعقوب إذن مائت . غير أن العملية الفعلية التي ينجزها الذهن لا تتدخل فيها أي بديهية كلية . والحق أن البديهيات لا تجاوز بدورها إطلاقاً التجربة سواء أكانت فعلية أم متابعة بالخيال . فلنأخذ البديهية التي تقول : إن خطين مستقيمين يمتنع عليهما تسوير حيِّز ، فعدم قابلية العكس للتصور ، وهو ما يُتخذ دليلاً على القَبْلية ، لا يعدو كونه استحالة تخيل تلاقيهما ، مهما أوغلنا بالفكر بعيداً .

إن كل حكم خصب هو إذن ربط بين وقائع . لكن هنا تنطرح مسألة من جنس مغاير تماماً : كيف نستطيع أن نميز ، بين تلك الروابط ، الرابطة التي هي قانون للطبيعة ، أو رابطة علة بمعلول ؟ معلوم أن بيكون كان حلَّ هذه المسألة باختراع الجداول المشهورة ؛ لكن هذه اللوائح تختلف غاية الاختلاف من حيث مصدر الإلهام عن نظرية هيوم التجريبية في العلية . فالجداول تفترض وجود رابطة ثابتة ، هي رابطة معلول بعلة ، بين « طبيعة » نلاحظها وبين « صورة » نتحرى عنها ؛ وهذه الرابطة تحجبها عنا الظروف التي لا تقع تحت حصر التي تحيط بملاحظتنا ؛ فالجداول هي وسيلة لاستبعاد هذه الظروف . أما عالم الانطباعات كما قال به هيوم فيجهل ما إذا كان ثمة وجود لرابطة من

هذا الجنس في الطبيعة ؛ بل هو يعلل فقط اعتقادنا بهذه الرابطة بالأثر اللاشعوري للتداعي والعادة . وواضح للعيان أن الاستخدام العملي لجداول بيكون مستقل عن تجربية هيوم النظرية ؛ وسواء أسندنا أو لم نسند الى مبدأ العلية أصلاً تجربياً ، فإن استعمال طريقة شبيهة بطريقة الجداول أمر لا غنى عنه لكشف هذا الرابط الجزئي أو ذاك من روابط العلية .

إن طرائق ملّ الأربع ، التي تؤلف منظومة من الأساليب العملية لتمييز علاقات العلية القابلة لأن تصاغ في قوانين ، ليست تابعة إذن لمذهبه التجربي ،تماماً مثلماأن القواعد التي رسمها هيوم للغاية نفسها لا تمتّ بصلة الى دعواه حول مبدأ العلية . ناهيك عن أن مل ، الذي لم يكن بحال من الأحوال عالماً بالفيزياء ، استقى جميع مواد أبحاثه من هويول ، الذي كان كانطياً ، ومن هرشل الذي لم تكن له أي دعوى خاصة حول أصل المعارف . وإن استخدام تلك الطرائق الأربع يفترض تصوراً للعلية يمكن أن يلتقي عليه التجربيون والقبليون معاً : فالعلية هي الرابطة الثابتة واللامشروطة بين ظاهرتين ، بحيث يمتنع أن توجد أولى الظاهرتين بدون أن تظهر ثانيتهما ؛ وبعدئذ تغدو مسألة فنية خالصة هي تلك التي تتصل بمعرفة ماهية هذا الجنس من الروابط على صعيد الملاحظات ، وهنا تحديداً تتجلى فائدة الطرائق الأربع : **طريقة الاتفاق** التي تجمع الملاحظات التي تكون فيها الظاهرة حاضرة والتي تسمح باستبعاد جميع الظروف غير المشتركة بين مختلف الملاحظات ؛ **طريقة الاختلاف** التي تضع لائحتين بمجموعتين من الملاحظات ، مجموعة تكون فيها الظاهرة حاضرة ومجموعة تكون فيها الظاهرة غائبة ، وهذا ما يسمح باستبعاد الظروف المشتركة بين المجموعتين ؛ **طريقة التغيرات المتزامنة والمتناسبة** التي تعيِّن ، بالنسبة الى كل تغير في الظاهرة ، ما هي الظروف المتزامنة التي تتغير أو لا تتغير ؛ فتلك التي تبقى ثابتة تُستبعد بدورها ؛ وأخيراً **طريقة البواقي** التي تسمح باستبعاد قَبْلي لجملة الظروف الحاضرة التي نعلم ،

بناء على استقراءات سابقة ، أنها عاجزة عن إحداث المعلول الذي نبحث عن علته (بوساطة منهج البواقي اكتشف لوفرييه ، مثلاً ، وجود الكوكب نبتون في معرض تحريه عن علل الاضطرابات التي ما كان في استطاعته عزوها الى جاذبية أي جسم معروف) . على أن فن الطرائق هذا يعود الحكم عليه الى الاختصاصي أكثر منه الى الفيلسوف ؛ ويبدو أنه فن للضبط وللتحقق من الصحة أكثر منه فناً للاكتشاف ، على ما كان تراءى لمل ؛ ناهيك عن أنه لا يسمح بالتمييز بين الظاهرتين المترابطتين لمعرفة أيهما هي العلة وأيهما هي المعلول .

لكن يبقى أمام مل ، نصير المذهب التجريبي ، سؤال من طبيعة فلسفية : كيف يسعنا أن نتيقن من أن الثبات الملحوظ في الارتباط هو علامة علية لازمة ، وبعبارة أخرى ، من أن لكل ظاهرة علة ؟ معلوم لدينا جواب هيوم العميق عن هذا السؤال ؛ لكن مل لا يقيم له وزناً ، والحل الذي يأتي به هو من نوع مغاير ؛ فنحن نبلغ الى مبدأ العلية باستقراء مماثل بطبيعته للاستقراء الذي نصل به الى كل قضية كلية : وليس هذا الاستقراء بحال من الأحوال هو نهج الطرائق التقني الذي يكتشف التلازم الثابت أو القانون بالاستبعاد ؛ وإنما هو الاستقراء بالإحصاء البسيط كما قال به أرسطو ، الاستقراء الذي وجدنا القياس يبنى عليه ، فنحن ، انطلاقاً من حالات لا حصر لها لاحظنا فيها باطراد وبلا استثناء أن لواقعة بعينها علة ، لا نتردد في أن نستقرىء أنه سيكون ثمة علة لواقعة جديدة . وهذا الاستقراء لا يخلع على كل حال أي قيمة مطلقة على مبدأ العلية ، ولا على أي قضية كلية أخرى ؛ فمن الممكن أن توجد مناطق في المكان والزمان توجد فيها وقائع بلا علة ، وتكون فيها ٢ + ٢ مساوية لخمسة .

(٢)
العلوم المعنوية والأخلاق

يعالج مل منهج العلوم المعنوية (**المنطق** ، الباب السادس)

بالترابط الوثيق مع مذهب التجريبيين النفعيين ؛ فمعلوم أن هذا المنهج كان في مذهبهم استنتاجياً خالصاً ؛ ونذكر أنه كذلك كان لدى لوك ؛ وثمة مَعْلَم قد يبدو باعثاً على الاستغراب لدى « التجريبيين » ، لكنه يجد تسويغه حالما نتذكر أن التطبيقات هي أول ما كانوا يطالبون به هذه العلوم ؛ فهم يفترضون أن للفعل دواعي ثابتة ، كطلب اللذة ، ومنها يستنتجون قواعد للعمل . ويرى مل بدوره في الاستنتاج المنهج الأساسي للعلوم المعنوية ، ولكنه استنتاج يحاكي استنتاج علم القوى اكثر مما يحاكي استنتاج علم الرياضيات ، ويؤالف بالتالي ، بمقتضى قانون معين ، بين علل معروف من قبل معلولها ؛ وَعلى هذا النحو يمكن للمرء أن يفعل في مضمار السياسة ، عن طريق تعديل الدستور مثلاً ، وأن يتوقع نتائج فعله . ولا يقبل مل بالدعوى التي تقول إن الحكومة اختراع بشري محض ، وإنها وسيلة مصنوعة ، ولا بدعوى كولريدج الرومانسية ، دعوى المؤسسة العضوية ، الحية ، التلقائية ؛ بل هو يلح على الفعل الفردي ، وبوجه الخصوص على فعل الاعتقاد : « إن فرداً ذا اعتقاد لهو قوة اجتماعية تعادل عدة أفراد آخرين ذوي مصالح ليس إلا »[1] . ومل نفسه حريُّ المذهب ؛ لكن الحرية لا تعني عنده معناها عند الرومانسيين باعتبارها انعتاقاً داخلياً ، ولا معناها عند النفعيين باعتبارها حرية عمل وتجارة . فضد الأولى كتب يقول : « يخيل إلي أنه لا شيء أبعد عن الروح العصري واكثر مضادة له من مثال الحياة كما قال به غوته .... فما تقتضيه حاجات الحياة الحديثة وغرائز الروح العصري ليس التساوق والتناغم ، بل التوسع الجريء والامتداد الحر في كل اتجاه » ؛ وحرية الفعل هذه تنهض على قوة شكيمة مستقلة عن الآراء . وضد الثانية ، كان يشعر ويدرك أن الحرية الاقتصادية اللامحدودة تتنافى والحرية الحقيقية لأنها لا تسمح بتوزيع عادل لثمار العمل ؛ وكان يتعاطف بعض التعاطف مع الاشتراكية ، ويرى في

---

(١) في الحكومة النيابية ، ترجمة هوايت ، ١٨٦٥ ، ص ١٨ .

التعاون وسيلة من وسائل الحرية . وقد أيد أيضاً تحرر النساء سياسياً .

هذا التوازن بين العقل والعاطفة يتجلى بوضوح في **النفعية** UTILITARIANISM (١٨٦٣) ؛ ففي هذا الكتاب يحامي مل عن النفعي ويرد عنه تهمة الأنانية واللامبالاة بكل ما ليس لذة للحواس ، وبخاصة لذة الفن والعلم العليا ؛ غير أن هذا الدفاع لا يزيد ، في مختصر القول ، عن أن يكون فشلاً : فثمة تناقض يبقى قائماً بين هاتين الدعويين : فالباعث الأول للسلوك يبقى هو الأنانية ؛ واذا بدا وكأن الأمر ليس كذلك ، وإذا تفانى الانسان في سبيل الآخرين بدون أن ينكفىء على ذاته ، فذلك لأن الفعل الغيري ، الذي يكون في أول الأمر مجرد وسيلة لإشباع الأنانية ، يتحول من وسيلة الى غاية بحكم نسيان باعثه ؛ وذلك هو ما يقال له التحويل ؛ ومن هذا القبيل نجد أن تكديس الثروات لا يعود ، في حالة البخل ، وسيلة للتمتع ، بل يمسي غاية في ذاتها . لكن مل يفيدنا القول ، من جهة أخرى ، بأن بعض الملذات ، الفنية أو العقلية ، تعود الى كيفية أسمى من الملذات الحسية ، واعتبار الكمية لا يدخل إطلاقاً في قيمتها . وبموجب أولى تينك الدعويين ، فإن القيمة الأخلاقية مرتبطة بغيرها ومستفادة ، بينما الحساسية الأخلاقية ، بموجب الدعوى الثانية ، أولية وأساسية .

كما أن مل ، بطبيعته ، كان يضيق ذرعاً بالمذهب النفعي الخالص ، كذلك فقد أعرض ، في أواخر حياته بصفة خاصة ، عن اللاأدرية التامة كما كانت تقول بها المدرسة ؛ فهو لا يريد بأي حال من الأحوال نفياً وثوقياً للفائق للطبيعة ، ولكنه لا يريد كذلك إلهاً لامتناهياً وكلي القدرة ؛ ففي الكتاب الذي نشر بعد وفاته (**ثلاث محاولات في الدين** THREE ESSAYS ON RELIGION ، ١٨٧٤) نرى أن وجود اللاكمالات في العالم يجعله يخلص ، صنيع و.جيمس لاحقاً ، الى استنتاج وجود إله متناهٍ .

ثبت المراجع

Collected *Works of John Stuart Mill,* Toronto, London, 1963.

J. S. Mill, *Œuvres complètes,* éd. J. P. MAYER; *L'utilitarisme,* éd. G. TANESSE, 1965; *Collected Works,* Toronto et Londres. Ont paru les tomes XII et XIII, *The earlier Letters of J. S. Mill,* 2 vol., 1963. Il reste à paraître 18 volumes (v. le c. r. in *Revue philosophique,* 1967, *3,* p. 407).

K. BRITTON, *John Stuart Mill,* London, 1953.

M. S. J. PACKE, *The life of John Stuart Mill,* London, 1954.

H. JACOBS, *Rechtsphilosophie und politische Philosophie bei John Stuart Mill.* Bonn, 1965.

J. S. MILL, *On the Logic of the moral Sciences,* Book VI, N - Y., 1965.

الفصل الثالث
التحولية والتطورية والوضعية

(١)
لامارك وداروين

كان لفكرة السلسلة الطبيعية إغراؤها الكبير في القرن الثامن عشر وفي مطلع القرن التاسع عشر لأنها سمحت بترتيب الأشكال الحية على نحو بات يمكن معه فهم الانتقال من واحدها الى الآخر حدسياً . وفكرة اتصالية الأشكال هذه تتميز تماماً عن فكرة التحدر الفعلي للأنواع من بعضها بعضاً ، ولا تتأدى اليها البتة .

إن ما قاد لامارك (١٧٤٨ ـ ١٨٢٩) إلى فكرة التحدر الفعلي في خطبة افتتاح دروسه عام ١٨٠٠ ، ثم في كتابه **فلسفة الحيوان** (PHILOSOPHIE ZOOLOGIQUE (١٨٠٩) ، كان بالعكس هو ما تلاحظه التجربة من جوانب الشذوذ بالقياس الى نماذج التعضي الطبيعية ؛ فكل نموذج من هذه النماذج يستلزم عدداً معيناً من أعضاء معينة موزعة توزيعاً معيناً : فالنموذج الفقاري مثلاً يستلزم عينين متناظرتين في موقعهما، ونسقاً من الأسنان ، وقوائم كوسيلة للتحرك ؛ والحال أنه كثيراً ما تُلاحظ حالات تكون فيها أعضاء الفقاريات موزعة توزيعاً مغايراً ، أو تكون ضامرة أو حتى غائبة غياباً تاماً ؛ وكل مظهر من مظاهر الشذوذ هذه يتم أصلاً في اتجاه مباين ؛ « إن تعضية

الحيوانات ، في تركيبها المتنامي ، بدءاً من أبعدها عن الكمال ، لا تعرض لأنظارنا سوى **تدرج غير نظامي** نقع في نطاقه على عدد من حالات المباينة التي لا تتصف بأي ظاهر من نظام في تباينها » .

ويقترح لامارك تفسير هذه الافتراقات لا بنفي التدرج النظامي الذي يبقى هو المسار السوي والعفوي للطبيعة ، بل بأن تؤخذ بعين الاعتبار الى جانبه جملة من ظروف شديدة التباين تنزع اطراداً الى الإخلال بالنظامية . هذه الظروف هي ظروف الوسط (المناخ ، الغذاء ، الخ) ؛ وهي تتسبب في نشوء حاجات مختلفة ؛ وهذه الحاجات ، مقرونة بالجهود المبذولة لإشباعها ، يكون من نتيجتها بدورها تعديل الأعضاء ، بل تبديل مواضعها متى ما استوجب ذلك إشباع الحاجات : من هنا كان ، مثلاً ، اللاتناظر في عيون الأسماك المسطحة : « إن عاداتها الحياتية تجبرها على السباحة على وجوهها المسطحة ... وفي وضعية كهذه لا يصلها النور من فوق ولا من تحت ، فتشتد بها الحاجة إلى أن تكون متنبهة على الدوام لما هو موجود فوقها ، وهذه الحاجة هي التي أرغمت إحدى عيونها على تغيير موضعها وعلى اتخاذ تلك الوضعية الغريبة التي تتميز بها عيون أسماك الموسى والترس، الخ » . على هذا النحو راح لامارك ، كما لاحظ سانت ـ بوف في كتابه **الغبطة** VOLUPTÉ ، « يبني العالم بأقل قدر من العناصر ، وبأدنى أزمة وبأطول ديمومة ممكنة » . والتغيرات تثبتت بحكم العادة ، تلك القوة المحافظة التي تعطي قسمات محددة للأشكال والهيئات التي رسم معالمها الأولى المجهود المبذول لإشباع الحاجات . وواضح للعيان هنا كيف ينبغي أن نفهم تأثير الوسط : فهو منتج دائم لمظاهر الشذوذ . وكما يلاحظ السيد رينيه برتلو ، فإن « أثر الوسط ليس العلة الأساسية للتطور كما قيل مراراً وتكراراً ، بل هو بالأحرى عامل مشوِّش » .

ومما تجدر الإشارة إليه أن ملاحظة بعض جوانب الشذوذ هي التي تأدت بتشارلز داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) الى التحولية (**حول أصل الأنواع** ON THE ORIGIN OF SPECIES، ١٨٥٩): فقد كان

منطلقه ، بالفعل ، الانتخاب الذي يجريه مربو الماشية على ماشيتهم للحصول على أصناف من الحيوانات نافعة للانسان : فهذا الانتخاب غير ممكن إلا لأن الحيوانات تعرف ، من جيل إلى جيل ، جملة من « تبدلات طارئة » ، مجهولة أسبابها ، ولا ضلع لمربي الماشية بها على الإطلاق ؛ فأقصى ما في مستطاع هذا الأخير أن يشجع بعنايته وأن يثبِّت تلك التبدلات التي يتوسَّم فيها نفعاً لأغراضـه : وذلك هـو الانتخاب ، تلك اللفظة التي تدل على طريقة إرادية ومتبصِّرة .

والحال أن طريقة مربي الماشية هي عينها الطريقة التي تعتمدها الطبيعة لإنتاج الأنواع ، على ما يرى داروين ؛ فثمة انتخاب طبيعي يضطلع عفوياً بدور الانتخاب الاصطناعي . فبادىء ذي بدء ، تنطوي الأنواع الطبيعية ، مثلها في ذلك مثل الأنواع المدجنة ، على قوة تغير ؛ وقد تكون هذه القوة أدنى في الأولى منها في الثانية ، ولكنها تستطيع ، إذ تراكم أفاعيلها على أمد مديد من الزمن ، أن تتوصل إلى إنتاج أخلاف مباينة جداً لأسلافها . ثم إن هذه التبدلات ليست موجهة بحال من الأحوال ، بل هي بكل ما في الكلمة من معنى طارئة ، وتحدث بالتالي في اتجاه متفارق . وأخيراً يعتقد داروين ، انطلاقاً من قبوله بقانون مالتوس وبتعميمه إياه على عالم الحيوان بأسره ، أن وسائل المعاش تزداد بسرعة أبطأ بكثير من سرعة ازدياد عدد الحيوانات ؛ ومنذئذ ينشب في العالم الحيواني ذلك الصراع على البقاء الذي كان مالتوس رسم له صورة قاتمة فيما يخص العالم البشري . فإذا ما وضعنا ذلك أمكن لنا أن نتصور كيف يحدث الانتخاب الطبيعي : فالتبدلات الطارئة يكون بعضها ضاراً وبعضها الآخر مفيداً في الصراع من أجل الحياة ، إذ أن الحيوانات التي تطرأ عليها تبدلات مفيدة هي وحدها التي يقيِّض لها أن تبقى على قيد الحياة : وذلك هو مبدأ بقاء الأصلح ، ولازمته الطبيعية هي التكوين المتصل لأنواع جديدة تتسم بقدرات جديدة على التكيف : ذلك هو الأصل الحقيقي للأنواع التي لا يُستثنى منها في هذا المجـال النوع البشـري (نسـب الانسـان DESCENT OF MAN،

١٨٧١) ؛ ويرى داروين أن القسمات المميزة للإنسان ، والتطور العقلي ، والملكات المعنوية ، والدين بالذات ، هي تبدلات نافعة بيولوجياً ، وهذا ما يصونها .

إن ثبات الأنواع المزعوم وهم مرده إما الى بطء تحولها وإما الى تباطؤ يتميز به التطور في الحقبة التي نجتازها : وهذا البطء تابع أصلاً لوسائلنا البشرية في التقدير والتقويم ؛ وكما أن مذهب كوبرنيكوس هدم أسوار العالم ، كذلك تفتح التحولية منظوراً على زمان لا تعدو الديمومة التاريخية ، التي وردت بها الأخبار ، أن تكون جزءاً يسيراً للغاية منه ؛ ونظرات المذهب التحولي يؤيدها على كل حال علم طبقات الأرض وعلم الإحاثة .

إن روح الداروينية مباين بما فيه الكفاية لروح اللاماركية : فداروين يعتبر التبدلات معطيات خاماً وغير قابلة للتفسير ، بينما يعزوها لامارك الى ممارسة حاجة باطنة تتولى العادة تثبيت نتائجها ؛ فلدى داروين تحدث التبدلات في أي اتجاه كان ، بينما تحدث لدى لامارك دواماً في اتجاه تكيف أفضل . الداروينية إذن آلية بجوهرها ، فلا تعتد إلا بنتيجة الصدف التي تتدخل في حياة الحيوان ، وتستبعد كل مذهب غائي . وهذه القسمة عينها سنلتقيها في تطورية سبنسر .

لقد كان من نتيجة تطبيق الداروينية على الوظائف العقلية والأخلاقية ، والاجتماعية ، أن تغير مفهوم الإنسان ؛ فمشكلات التكوين والأصل ، التي كانت فيما غبر تُترك جانباً لصالح مشكلات البنية أو تُنحى الى عالم الغيب الميتافيزيقي أو الديني المسدلة عليه سُتُر الغموض ، تتكشف عن أنها مشكلات خليقة بحل إيجابي ، من حيث المبدأ على الأقل ؛ فالعلل التي نشأت عنها تلك الوظائف لا تختلف عن العلل التي نراها تفعل تحت أنظارنا ، وحسبنا أن نتخيلها فاعلة لأمد مديد من الزمن ، وهي تراكم أفاعيلها ، حتى نفسر الأشكال الأكثر تعقيداً . ناهيك عن ذلك ، لا يبدو ـ وهذا تغير أكثر أهمية بعد ـ أن لهذه

الوظائف معنى بحد ذاتها ، وانما فقط بالاضافة الى دورها في التكيف في وسط بعينه ؛ وحتى الروح لا تعود تُخلع عليه بتمامه سوى دلالة بيولوجية . ويضرب داروين نفسه المثل ، في كتابه **التعبير عن الانفعالات في الانسان والحيوان** THE EXPRESSION OF THE EMOTIONS IN MAN AND ANIMALS (١٨٧٢) ، على علم نفس تحولي النزعة ، بما يبديه من حرص على التحري في معظم الحركات التي تواكب انفعالاً من الانفعالات عن معالم أولية لأفعال متكيفة . وبصدد التفسير التحولي للمشاعر الخلقية نستطيع أن ننوه ، بين جملة مباحث أخرى ، بمؤلفات بول ري (**أصل المشاعر الخلقية** DER URSPRUNG DER MORALISCHEN EMPFINDUNGEN ١٨٧٧ ؛ **يقظة الوجدان** DIE ENSTEHUNG DES GEWISSENS ، ١٨٥٥) التي كانت واحداً من المنطلقات لتأملات نيشته : فنتيجة الانتخاب في تقديره هي تخفيف المشاعر الغيرية في الإنسان ـ تلك التي يرثها عن الحيوان ـ وتعزيز المشاعر الأنانية .

(٢)
هربرت سبنسر والتطورية

إن تطورية هربرت سبنسر واحد من المذاهب التي كان لها ، في الفترة الممتدة من ١٨٦٠ إلى ١٨٩٠ ، أعظم الأثر لا في انكلترا وحدها بل في العالم قاطبة ؛ ويمكننا أن نقول إنها غيَّرت ، بالتضافر مع تحولية داروين ، روح الفلسفة في جوانب عدة .

أُعِدَّ هـ. سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) لاحتراف الهندسة ، ولكنه صرف اهتمامه في أول الأمر ، من ١٨٤٢ إلى ١٨٥٠ ، الى موضوعات سياسية واقتصادية ؛ وجاءت مقالاته الأولى في مجلة **اللاامتثالي** NONCONFORMIST (رسائل حول الدائرة الخاصة للحكم LETTERS ON THE PROPER SPHERE OF GOVERNMENT ، ١٨٤٢) لتنم

عن نزعة فردية وعن عداء لتدخل الدولة سيبقيان من السمات الدائمة لمذهبه . وقد بزغت فكرة التطور في المقالات وفي **مبادىء علم النفس** PRINCIPLES OF PSYCHOLOGY التي نشرها بين ١٨٥٢ و ١٨٥٧ ، وبالتالي قبل **أصل الأنواع** الذي نشره داروين عام ١٨٥٩ . ولكنه في عام ١٨٦٠ تحديداً تخيل خطة منهاج لمذهب في الفلسفة التركيبية عمل على تنفيذها حرفياً وحتى النهاية ، بدون أن يغير شيئاً في أفكاره أو في خطته الأولية ، في كتبه التالية : **المبادىء الأولى** FIRST PRINCIPLES (١٨٦٢) ، **مبادىء علم الأحياء** PRINCIPLES OF BIOLOGY (١٨٦٤ - ١٨٦٧) ، **مبادىء علم النفس** PRINCI- PLES OF PSYCHOLOGY في مجلدين (١٨٧٠ - ١٨٧٢) ، **مبادىء علم الاجتماع** PRINCIPLES OF SOCIOLOGY (١٨٧٦ - ١٨٩٦) ، **مبادىء علم الأخلاق** PRINCIPLES OF ETHICS (١٨٧٩ - ١٨٩٢) ، وهذا بالاضافة الى محاولات شتى نخص منها بالذكر **تصنيف العلوم** (١٨٦٤) ، و **التربية** (١٨٦١) . وتشفّ **سيرته الذاتية** AUTOBIOGRAPHY (١٩٠٤) عن السيماء الأخلاقية لكتاباته : ثقة مطلقة بالمبادىء التي ما إن يتم له اكتشافها حتى يتمسك بها بوثوقية قطعية بدون أن يقابل أو يقارن بينها أبداً (لقد كان يستحيل عليه دوماً ، كما قال ، أن يقرأ كتاباً ينطلق من وجهة نظر مغايرة لوجهة نظره) ؛ وفضول نقدي ، متيقظ دوماً ، بصدد التحسينات الجزئية التي يمكن أن تطرأ على الحياة ؛ وأخيراً لامتثالية حازمة تشتبه غريزياً في كل سلطة أو كل عادة دارجة ، سواء أتعلق الأمر بطقوس الجنازات أم باستعراضات البلاط أم بالألقاب الأكاديمية .

يشتمل فكر سبنسر على ميتافيزيقيا مستقلة ، بأصلها ومصدر استلهامها ، عن مذهبه في التطور : نعني بها نظريته في **غير القابل للمعرفة** التي يتبنى فيها لحسابه حجج هاملتون ومانسل المعروفة ؛ فهو يرى في هذه النظرية ، صنيع هاملتون ، وسيلة للتوفيق بين الدين والعلم ؛ لكنه على العكس من هاملتون يعتقد أن مفهوم غير القابل

للمعرفة ليس سلبياً خالصاً : فلو أسقطنا جميع الصفات الايجابية التي تجعل من موضوع من الموضوعات قابلاً للمعرفة ، لبقي هناك أساس مشترك ، ألا هو **الوجود** الذي هو موضوع لـ « وعي غير متحدد » ؛ وذلك هو تحديداً **غير القابل للمعرفة** . بيد أن هذه الفكرة تُمْثُل للذهن هي نفسها في مظهرين متمايزين أتم التمايز : فمن جهة أولى تهب العلم ، بحكم تحديدها للحدود ، استقلالاً تاماً عن الدين ؛ فالواقع الذي يحكمه قانون التطور يدخل في باب العلم بدون أن يكون للدين ، الذي يجد تمام رضاه في نظرية **غير القابل للمعرفة** ، أي دخل في مضمار ليس هو مضماره (وهذا المضمار يشمل المجتمع والأخلاق) . لكن **غير القابل للمعرفة** يشير في الوقت نفسه إلى لب الأشياء ، إلى **القوة** التي لا يعدو الواقع ، الخاضع للتطور ، أن يكون تجلياً من تجلياتها . وهذا المظهر من **غير القابل للمعرفة** ينطوي على شيء أشبه ما يكون بالنومين الكانطي في **نقد العقل الخالص** . وسبنسر صاحب مذهب واقعي يعتقد أن معرفتنا الحسية هي رمز الشيء غير القابل للمعرفة . والمادة لا تقبل الرد الى وقائع الوعي ، وذلك خلافاً للتقليد البركلي الذي بقي ملّ يتمسك به . وهذا المظهر الثاني من **غير القابل للمعرفة** ، ينبع ، كما سنرى ، من ضرورات مذهب سبنسر في التطور ، نظراً إلى أن هذا المذهب لا يستطيع استغناء عن فكرة قوة دائمة .

إن صاحب مذهب التطور هذا ليس بمؤرخ ولا بعالم بالأحياء : فلم يكن له سوى دور زهيد في العلوم المعنية عناية مباشرة بالتطور والنمو ؛ والواقع أن مفهوم التطور ، الذي نلقاه بوجه خاص في ألمانيا من لايبنتز الى هيغل ، كان يرتبط بوثيق العرى بالحدس الصميم بحياة تعطي عنها الموجودات المتعضيــة ، والتاريخ ، ولا سيما الدين ، أمثلة ناطقة . فسبنسر فيزيائي ، أو بالأحرى مهندس اعتاد على التأمل في شروط التوازن ؛ فهو يتحرى عن ركيزة له أو مستند في نظريات عن نشأة الكون من أشباه نظرية لابلاس التي لا تعتمد غير قوانين الميكانيكا في تفسير تطور السديم ، أو كذلك في مذهب التحول الذي يدع الوسط يؤثّر

تأثيراً آلياً في جسم عاطل من الحركة . وعلى هذا النحو توصل الى تصور صيغة للتطور الكلي لا محل فيها لغير تحركات مادية تحكمها قوانين الميكانيكا : وتعريف هذه الصيغة أنها « اندماج للمادة وتبدد متزامن للحركة ، تنتقل أثناءه المادة من تجانس غير متحدد وغير متلاحم الى تغاير متحدد ومتلاحم ، وتخضع اثناءه الحركة المكبوتة لتحول موازٍ » ؛ ومن هذا القبيل السديم المتجانس الذي أنتج ، بمجرد تبدد الحرارة ، المنظومة الشمسية بكل تغايرها . وكلمة **متلاحم** قد توحي بأن الصيغة المشار اليها احتفظت بأثر من الغائية ، ولكن مثل هذا الأثر سيتلاشى حالما نتذكر أن ما رمى اليه سبنسر من وراء تلك الصيغة هو محض التعبير عن مفعول انحفاظ القوة الذي يكون ، والحال هذه ، المبدأ الأوحد . ومن الممكن أصلاً أن يوازن هذا المفعول مفعول معاكس ، هو الانحلال أو الانتقال من التغاير الى التجانس . وهاتان الواقعتان هما ، من وجهة النظر الآلية ، من طبيعة واحدة ، وان تكن الغلبة تارة للأولى وطوراً للثانية ، على منوال الآلة التي ينعكس اتجاهها تبعاً لتناوب الأزمنة .

لقد ارتأى بعضهم أن استنتاج مبدأ التطور من قانون انحفاظ القوة أمر لا يصح . فلو سلَّمنا به لبقي علينا ، كيما نثبت شمولية الصيغة ، أن نجد حلاً للمشكلة المعاكسة بالضبط لتلك التي كانت تطرحها جميع نظريات التطور السابقة : ففي هذه النظريات يمثل الديناميكي أو الحيوي الواقع الأول ، بينما يمثل الآلي الحد المطلوب تفسيره ؛ فمن هرقليطس الى أفلوطين ، ومن لايبنتز الى هيغل كانت المسألة تُطرح وتُحل عن طريق إسناد وجود من المرتبة الثانية الى ما هو آلي ، أو عن طريق الافتراض بأن هذا الأخير وهم من الأوهام ليس إلا . أما هنا ، على العكس ، فبيت القصيد إدراج التطور السيكولوجي والفيزيولوجي والأخلاقي والاجتماعي في صيغة لا تتبدى فيها سوى أفعال آلية . واختزال كهذا غير ممكن إلا بوساطة استعارات وتشبيهات اصطناعية . ففي مضمار علم النفس مثلاً ، حيث يتعذر الكلام عن مادة

وحركة بالمعنى الحقيقي للكلمة ، تكون الخطوة الأولى ، على منوال ما فعل هيوم ، هي رد الوعي الى فسيفساء من عناصر أولية ؛ لكن التحليل لا يقف عند هذا الحد ، بل يمضي الى ما بعد الاحساسات ليكتشف أنها تتفكك الى « صدمات » أولية ، تناظر كل صدمة منها واحداً من تلك الاهتزازات التي يحلل الفيزيائي الكيفيات الحسية اليها : وعلى هذا النحو سنتوفر على مادة ذهنية حقيقية ؛ وسيتمخض « اندماجها » عن تركيبات لتلك الصدمات أو الاحساسات وعن تركيبات لهذه التركيبات ؛ وعلى هذا النحو سينتهي بنا الأمر الى تلك المركَّبات المتميزة بقدر أكبر فأكبر من الاندماج وبقدر أكبر فأكبر من التغاير ، على نحو ما يشير اليها اسم مختلف عمليات الذهن : الاحساسات ، الصور ، التصورات ، الأحكام ، الاستدلالات ؛ وقوانين التداعي التي تربط بين هذه التركيبات هي المظهر الذي يتلبسه ، في وقائع الوعي ، قانون التطور الكليُّ . كذلك الأمر في علم الاجتماع ، حيث يمكن أن نرى في بعض الوقائع الاجتماعية المعروفة ، من قبيل تزايد كثافة السكان في المدن بالتقارن مع تقسيم أكثر تقدماً للعمل ، اندماجاً للمادة مع تغاير متزامن ، بشرط أن نشبه بالمادة الأفراد الذين يؤلفون المجتمع .

وعلى كل حال ، ربما كانت صيغة سبنسر أقل اتساماً بالصفة الآلية الخالصة مما قد يلوح للوهلة الأولى ؛ فلئن كان القسم الأول (اندماج الحركة وتبددها) ينطبق ، أحسن ما ينطبق ، على المادة ، فإن القسم الثاني (الانتقال من المتجانس الى المتغاير) يصدق بصورة طبيعية أكثر على الوقائع العليا ، من بيولوجية أو أخلاقية أو اجتماعية ، من قبيل تقسيم العمل : وقد يكون باطلاً مسعى سبنسر الى توحيد القسمين .

يتبنى سبنسر تبنياً تاماً الفكرة الأساسية في التحولية الداروينية ، أعني فكرة بقاء الأصلح التي تحكم تطور الأنواع ، ويستخلص منها أهم نتائجها ، لا في مضمار علم الأحياء فحسب ، بل كذلك في مضامير علم النفس والأخلاق والسياسة . فالتفوق الذهني

والأخلاقي يكمن في تزايد درجة الوضوح والدقة في ردود فعل الحيوان حيال بيئته . واذا نحينا جانباً كل الهذر الأخلاقي ، فليس الخير سوى التواؤم مع شروط البيئة . وهذا التعريف يشمل فيه ويفسر تعريف النفعيين ، لأن اللذة رفيق مصاحب للتوازن بين الجسم والبيئة . إذن فقوانين الطبيعة بالذات توجه الموجود نحو خيره . وفي الإمكان أن نتصور أخلاقاً مطلقة يتم فيها بلوغ الهدف ولا يعود فيها الانسان ، وقد أصاب حظاً تاماً من التطور ، مكرهاً على الاختيار بين الخير والشر . وهذه الأخلاق المطلقة يُفترض أن تناظرها حالة اجتماعية مثلى يمكن أن تعطينا فكرة عنها المجتمعات الحيوانية التي وصلت الى غاية تطورها ، وفي مقدمتها مجتمع النمل مثلاً . وفي طور كهذا ، فإن الوجدان نفسه ، وهو الذي يصاحب التردد ، أي رد الفعل الذي في سبيله الى أن يثبت ، سيزول ويختفي .

هل يتفق المذهب الطبيعي السبنسري ، المرتبط بأوثق العرى بداروين ، مع دعواه الخاصة في التطور ؟ إن فكرة البيئة لغريبة تماماً عن هذا النماء الداخلي للموجود على نحو ما يرسمه لنا التطور . وليس ثمة من دليل على أن التقدم في التغاير هو التبدل الذي يكفل أحسن مواءمة للموجود مع بيئته ، فالتعقيد المتزايد قد يجعله أكثر هشاشة وأكثر قابلية للعطب والتأذي ، ويولِّد الى ما لانهاية اختلالات جديدة في التوازن .

بالمقابل ، فإن العلامة الفارقة الأساسية لفكر سبنسر ، أعني نزعته الفردية ، تجد مبتغاها في الداروينية والتطورية على حد سواء . فمن الأولى استقى ذلك الايمان بالطبيعة الذي جعله يدين كل تدخل بشري لعرقلة أفاعيل قانون بقاء الأصلح ، كالإحسان أو أي تدخل آخر من هذا القبيل من شأنه أن يتيح للفرد سبيل التملص من النتائج الطبيعية لأفعاله . ومن جهة أخرى ، علَّمه قانون التطور أن الوظائف ، في مجتمع من المجتمعات ، تميل أكثر فأكثر الى التخصص والى حصر ممارستها بأجهزة متمايزة ؛ والحال أن وظيفة الحكم هي تدارك ضروب

العدوان ؛ وإنه لمما يتنافى مع طبيعة الحكومة ألا تقصر وظيفتها على ذلك .

واضح للعيان إذن كم هي متنافرة وغير مترابطة العناصر التي يتركب منها مذهب سبنسر ؛ ومع ذلك فإن لهذا المذهب جاذبية آسرة : فالبحث عن إيقاع الكون عوضاً عن التحري عن جوهره ، وعلى الأخص الأمل في إعطاء هذا الإيقاع تفسيراً « علمياً » بالاستناد الى القوانين العادية للميكانيكا ، كانا هما الفكرة التي خلبت الألباب على امتداد الجيل التالي .

(٣)
الوضعيون والتطوريون في انكلترا

من حوالي ١٨٥٠ الى ١٨٨٠ تجلى بالفعل الروح الوضعي بحق معنى الكلمة ؛ فقد بات المطلوب تخليص الفلسفة من شائبة جميع عناصرها التي لا تقع تحت التجربة ، كما يقول ليويس LEWES ، لا على نحو ما كانت عليه الحال في القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر ، على أساس تقديم المصلحة الاجتماعية والعملية ، بل فقط وصولاً الى مثال معرفة صحيحة علمياً . ويمثل ج . هـ . ليويس ، الذي أذاع في انكلترا الفلسفة الوضعية (**فلسفة كونت في العلوم الوضعية** COMTE'S PHILOSOPHY OF THE POSITIVE SCIENCES ، ١٨٥٣) ، والذي وضع **تاريخاً للفلسفة** (١٨٥٤) حاز استحسان كونت نفسه ، يمثل فعلاً ذلك الروح في **مشكلات الحياة والعقل** PROBLEMS OF LIFE AND MIND (١٨٧٤ - ١٨٧٩) ؛ وإن واحدة من المسائل الفلسفية التي يحاول أن يجد لها حلاً وضعياً ، هي مسألة العلاقة بين الوجدان والجسم ؛ ويقوم حله على اعتبار السيرورة الجسمانية والسيرورة الذهنية مظهرين لواقع واحد .

أما توماس هكسلي (**مكان الانسان في الطبيعة** MAN'S PLACE IN NATURE ١٨٦٣ ؛ **محاولات مجموعة** COLLECTED

ESSAYS ١٨٩٤ ؛ انظر **حياته ورسائله** LIFE AND LETTERS التي نشرها ابنه عام ١٩٠٠) فقد نوه بكثير من الوضوح باستقلال المعرفة العلمية عن كل فرض ميتافيزيقي ، أياً ما كان . كتب يقول : « إن مسلمتي الأساسية في الفلسفة النظرية هي أن المادية والروحية قطبان متقابلان لخُلف واحد ، الخلف الذي يصوِّر لنا أننا نعرف كل شيء عن الروح أو عن المادة » . وحتى شمولية المبادىء ، من قبيل قانون العلية ، لا يفرضها العلم إطلاقاً ، وانما حسب فعل الاعتقاد الذي يتأدى بنا الى اتخاذ الماضي دليلاً لنا في توقعنا للمستقبل أن تبرره ثماره ؛ ولكن من غير المباح لنا البتة أن نمضي الى ما بعد حقل التحقق من الصحة . والأخلاق بدورها لا تتعلق بأي قانون إيمان كلي ، بل هي رهن بالاعتقاد الحي بذلك النظام الطبيعي الذي يجعل من عواقب الخروج على الأخلاق الفوضى الاجتماعية .

تنزع الوضعية لدى مفكرين آخرين الى اتخاذ التجربة المباشرة ، لا العلوم ، مرتكزاً لها . ذلك هو شأن و . ك . كليفورد (**مطالعات ومحاولات** LECTURES AND ESSAYS ، ١٨٧٩) الذي وضع نظرية متميزة في المادة الذهنية (MIND - STUFF) : فكل ماهية « مادة ذهنية » ؛ وان شذرات من هذه المادة قابلة لأن تتحد ، وعندئذ يكون لها وجدان وذهن ؛ وإن عدة أذهان قابلة لأن تتطابق جزئياً بحكم ما تنطوي عليه من جزء مشترك من المادة الذهنية ؛ ولهذا نحوز معرفة جزئية بوجدان الغير ؛ ويطلق كليفورد على هذا الوجدان اسم EJECT ؛ وأخيراً ، إن المادة النفسية التي لا تدمج بوجدان الأفراد تبقى متصلة به ، والشعور بهذه الاتصالية هو « انفعال كوني » ، وهذا الانفعال هو أساس الحس الديني . ومن هذه الاعتبارات يستخلص كليفورد وجود « وجدان اجتماعي » ، وجود « أنا جمعي » ، أي ضرب من حياة مشتركة للانسانية يهيمن على كل انسان : « من فجر التاريخ ومن أعماق كل نفس ، ينظر الينا وجه أبينا الانسان بنار شباب أزلي ويقول : « أنا ، قبل أن يكون يهوه ، كائن » . وهذه خاطرات تشابه خاطرات

وضعية رينان التي لا تتطابق تمام المطابقة مع وضعية العلوم الوضعية .

هذا الفارق عينه يطالعنا في **استشهاد الانسان** MARTYRDOM OF MAN لمؤلفه و. و . ريد READE : « لو نظرنا الى حياة ذرة واحدة ، لبدا لنا كل شيء قسوة وخلطاً ؛ ولكن عندما ننظر الى الانسانية باعتبارها شخصاً ، نراها تصير نبيلة أكثر فأكثر ، وإلهية أكثر فأكثر » (١٨٧٢) .

هكذا تكون التطورية السبنسرية قد توازنت مع مذهب كونت في حب الانسانية ، مثلما تكون في الوقت نفسه قد بتّت صلتها الوثيقة بالنفعية القائمة على مذهب اللذة . وعلى هذا النحو يرى لسلي ستيفن (**علوم الأخلاق** SCIENCES OF ETHICS ، ١٨٨٢) أن معيار أخلاقية الفرد يكمن في الجسم الاجتماعي ، كما يحققه التطور ؛ فصحة هذا الجسم الاجتماعي وقدرته وحيويتــه هي الغايــة الحقيقية ، وليس السعادة ؛ وحساب اللذة ، المرتهن بانطباع مؤقت ، لا يتطابق بالضرورة مع هذه الغاية .

من جهة أخرى ، تتجرد فكرة التطور لدى عدة مفكرين من الطابع الآلي الصرف الذي كانت تتلبسه لدى سبنسر، فلدى جون فيسك على سبيل المثال (**الداروينية** DARWINISM، ١٨٧٩؛ **مصير الانسان** DESTINY OF MAN ، ١٨٨٤) ، ترى النور فكرة تقول إن التطور يخفي غائية مباطنة ، لأنه ينزع إلى إنماء الذكاء والوجدان ؛ والتجربة هي التي تجعلنا نعرف على هذا النحو إلهاً مباطناً هو للعالم بمثابة نفسه . ويرى لوكونت أيضاً (**التطور وصلته بالفكر الديني** EVOLU- TION AND ITS RELATION TO RELIGIOUS THOUGHT ، ١٨٨٨) في الطبيعة حياة الله ، وفي الروح البشري شذرة من الطاقة الالهية . ويطالعنا في شخص ج . رومانس (**فحص نزيه لمذهب الإلحاد** A CANDID EXAMINATION OF THEISM ، ١٨٧٨) مثال مبين على مفكر تحوّل من المعنى الدارويني عن التكيف والتواؤم

الى معنى الغائية العاقلة ، القادرة وحدها على تفسير ائتلاف الظروف التي تصون الحياة .

وفي زمن لاحق افترقت التطورية عن الفردية لدى ب كيد (**التطور الاجتماعي** SOCIAL EVOLUTION ، ١٨٩٤) . فقد سلَّم كيد ، مثله مثل قدامى النفعيين ، بأن العقل ملكة حاسبة وعاملة دوماً في خدمة مصالح الفرد . ولكن الداروينية أفادته ، من جهة أخرى ، أن التقدم غير ممكن إلا بانتخاب طبيعي يتم لصالح النوع وغالباً ما يضحي بصالح الفرد . وخلص من ذلك الى الاستنتاج بأن هذا التقدم غير ممكن إلا بتدخل عامل لاعقلاني قوي يحبط حساب العقل المغـرض : والدين هو ما يمثل هذا العامل ؛ والغيرية التي يدعو اليها لا تعيق نتائج الصراع في سبيل البقاء ، بل تيسِّر أمامها السبيل ، لأن الدين ، بهدمه حدود الطبقات ، يضع البشر كافة على قدم من المساواة في هذا الصراع .

(٤)
ليتريه والوضعية

« إن من جملة أخطاء السيد كونت أنه لا يترك أبداً أسئلة مفتوحة[١] » ؛ هذا ما كتبه ج . س . مل بصدد النزعة التبسيطية التي انتبذ كونت بمقتضاها المشكلة اللاهوتية الى الماضي . وبالفعل ، إن الوضعية ، كما تطورت لدى إميل ليتريه (١٨٠١ ـ ١٨٨١) ، تعتبر إنكارات كونت مكتسباً نهائياً : « ثبات القوانين الطبيعية ضداً على اللاهوت الذي كان يقحم تدخلات خارقة للطبيعة ؛ والعالم النظري المحدود ضداً على الميتافيزيقا التي تلاحق اللامتناهي والمطلق : ذلك

---

(١) اوغست كونت والوضعية AUGUSTE COMTE ET LE POSITIVISME ، ترجمة ج. كليمنصو ، باريس ١٨٨٥ ، ص ١٥ (عنوانه بالانكليزية A. COMTE AND POSITIVISM «م») .

هو الأس المزدوج الذي تنهض عليه الفلسفة الوضعية » (**البقاء ، الثـورة ، الـوضـعيـة** CONSERVATION, RÉVOLUTION ET POSITIVISME ، ١٨٥٢). وقد عمل ليتريـه كثيراً ، من خلال مقالاته في صحيفة **لو ناسيونـال** LE NATIONAL (١٨٤٤ ؛ ١٨٤٩ ـ ١٨٥١) ، في سبيل نشر مذهب كان يرجو ، بوجه خاص ، أن يجد في العلوم الوضعية ضمانة للاستقرار الفكري والاجتماعي ، مذهب كان يمزج النزعة المحافظة بروح التقدم ، ويعلن ضرورة تسبيق الإصلاح الاجتماعي بإصلاح عقلي (انظر أيضاً **العلم من وجهة النظـر الفلسفية** LA SCIENCE DU POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE ، ١٨٧٣ ؛ **شذرات من الفلسفة الوضعية وعلم الاجتماع المعاصر** FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE POSITIVE ET DE SOCIOLOGIE COMTEMPORAINE ، ١٨٧٦) . ويتخذ ليتريـه من قانـون الحالات الثلاث مرتكزاً لايمانه الوضعي ؛ ففي الحالة الوضعية ترتد الذات العارفة الى شروطها المنطقية والصورية ؛ أما المضمون ؛ فيتبع للموضوع[٢] . وكل ما هنالك أن ليتريه يقع على ثغرات في جدول العلوم كما وضعه كونت ، فيفسح فيه مكاناً للاقتصاد السياسي ، ولعلم النفس الفلسفي من حيث أنه يدرس شروط المعرفة (النقد) وللأخلاق ، ولعلم الجمال ، ولعلم النفس[٣] .

بالمقابل ، رفض ليتريه التسليم بديانة الانسانية ، كما أسسها كونت في أواخر حياته ؛ بيد أن هذا الأخير وجد نصيراً تاماً لتلك الديانة في شخص بيير لافيت (١٨٢٣ ـ ١٩٠٣) الذي أذاع المذهب من خلال تعليمه في الكوليج دي فرانس (**الأنماط الكبرى للانسانية** LES GRANDS TYPES DE L'HUMANITÉ ، ١٨٧٥ ؛ **دروس في الفلسفة الأولى** COURS DE PREMIÈRE PHILOSOPHIE ، ١٨٨٩) . ولم

---

(٢) **اوغست كونت والوضعية** AUGUSTE COMTE ET LE POSITIVISME ، ١٨٧٣ ؛ الطبعة الثالثة ، ١٨٧٧ ، ص ٦٥٦) .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٥٩ .

تتوقف المدرسة الوضعية ، بحصر معنى الكلمة ، عن الدعوة الى عبادة الانسانية ؛ وقد أنشأت لها فروعاً في بعض البلدان الأجنبية القصية مثل البرازيل .

في الحقبة التالية ، تراكب الروح الوضعي مع التطورية اللاماركية لدى عالم الأحياء الفيلسوف فيليكس لو دانتك (١٨٦٩ ـ ١٩١٧) ؛ بيد أن الاعتقاد بالحتمية لم يستتبع ، لديه ، توقعاً صارماً للمستقبل : « الأشياء محتمة ، هذا لا مراء فيه ؛ وليس ثمة استثناء من القوانين الطبيعية ، وجميعنا دمى خاضعة لهذه القوانين ؛ ولكن هناك كثرة كثيرة من الخيوط ، ولا يستطيع أحد أن يمسك بها جميعاً دفعة واحدة ؛ ولهذا لا يستطيع أحد أن يتوقع المستقبل » (**حدود القابل للمعرفة** LES LIMITES DU CONNAISSABLE ، ١٩٠٣ ، ص ١٨٤) . لهذا كانت وضعيته نقدية بوجه خاص ؛ فهو لا يرى سوى صفة مكتسبة ومتناقلة وراثياً في العادات الأخلاقية الفكرية للنوع البشري ؛ وحتى الاعتقاد بقوانين طبيعية اعتقاد بشري صرف ، وحقيقة الوجود تفلت منا بتمامها . وبين جملة مؤلفاته الكثيرة ينبغي أن نخص بالذكر : **النظرية الجديدة في الحياة** THÉORIE NOUVELLE DE LA VIE ، ١٨٩٦ ؛ **الإلحاد** L'ATHEISME ، ١٩٠٧ ؛ **الرد على الميتافيزيقا** CONTRE LA MÉTAPHYSIQUE ، ١٩١٢ ؛ **الأنانية ، الأساس الوحيد لكل مجتمع** L'ÉGOÏSME SEULE BASE DE TOUTE SOCIÉTÉ ، ١٩١١ .

وشهدت ايطاليا بين ١٨٥٠ و ١٨٩٠ تطوراً مرموقاً للروح الوضعي تحت التأثير المتضافر لكل من أوغست كونت وهيكل وسبنسر . وينبغي أن نذكر بوجه خاص روبرتو أرديغو (١٨٢٨ ـ ١٩٢٠) الذي كرَّس ، في كتاباته الفلسفية التي بلغ حجمها أحد عشر مجلداً صدرت بين ١٨٦٩ و ١٩١٧ ، كثيراً من الدراسات عن كانط وكونت وسبنسر . ولنخص بالذكر منها المجلد التاسع : **مثالية النظر العقلي القديم وواقعية الفلسفة الوضعية** L'IDEALISMO DELLA

VECCHIA SPECULAZIONE E IL REALISMO DELLA FILOSO- FIA POSITIVA ؛ و ديمومة الوضعية LA PERENNITÁ DEL POSITIVISMO .

لقد وجدت الوضعية الايطالية ، لدى أرديغو نفسه ، ولكن على الأخص لدى فرّي ولومبروزو، تطبيقاً لها في المجال القانوني ، ولا سيما القانون الجزائي : فقد لاحظ لومبروزو أنه إذا كانت الجرائم متعينة بشروط جسمانية غير سوية ، فلا مندوحة عن تعديل تصور المسؤولية والعقوبة (الانسان المجرم L'HOMME CRIMINEL ، الترجمة الفرنسية ، ١٨٨٧)[٤] .

(٥)
رينان

« حركة عسفية للإرادة ، وقدرة وصلابة للعقل » : هاتان هما السمتان اللتان تجتمعان ، حسب ما يرى ب.لاسير ، لدى كبار المفكرين البروتونيين BRETONS ، أبيلار ، لامنيه ، شاتوبريان ، وأخيراً رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) ؛ والمحل الطبيعي لهؤلاء ليس العصور المشغوفة بالتنظيم ، نظير القرن الثالث عشر أو القرن السابع عشر ، بل الأزمنة التي من قبيل القرن الثاني عشر أو القرن التاسع عشر حيث « يقترن الزلزال الذي أصاب الأفكار القديمة والمؤسسات القديمة من جراء دفق عالم من المعارف الجديدة ومن التنظيمات الجديدة للانسانية بحركة تعبُّد لهذه الأفكار والمؤسسات عينها »[٥] .

---

(٤) العنوان الكامل لهذا الكتاب : الانسان المجرم منظوراً اليه من زاوية الانتروبولوجيا وأحكام القضاء ونظام السجون ,L'UOMO DÉLINQUENTE IN RAPPORTO ALL' ANTROPOLOGIA, ALLA GIURISPRUDENZA ED ALLA DISCIPLINA CARCEKARIA « م » .

(٥) نزاع ديني في القرن الثاني عشر UN CONFLIT RELIGIEUX AU XII SIÈCLE ، باريس ١٩٣٠ ص ٨٥ .

وفي الحق ، عبثاً نبحث لدى أي مفكر من كبار المفكـرين البروتونيين أولئك عن مذهب ناجز ثابت : فجميعهم كانوا أصحاب حس رهيف بكل ما هو ذو قيمة روحياً ، وكلهم كان يكنّ ازدراء لما يشد إسار الذهن الى الاهتمامات المادية ؛ وفضلاً عن ذلك ، كانوا جميعهم يتحرون عن واقع إيجابي هو على قدر كاف من الطهر والنقاء ليكون مستودع الروح ولسان حاله : وهو مسعى موسوم بميسم الجزع والقلق ، وقد يتأدى الى اليأس والقنوط كما قد يتأدى الى انفكاك تهكمي من إسار الأوهام ؛ وقد تراءى لرينان ، بحكم تربيته ، أنه واجد طلبته أول الأمر في الايمان الكاثوليكي ؛ لكنه ما لبث أن بتّ آصرته به حالما أبان له النقد التاريخي بطلان المأثور . وفي نهاية عام ١٨٤٨ ، وبعد أن انعقدت بينه وبين عالم الكيمياء مارسلان برتلو وشيجة صداقة ، كتب **مستقبل العلم** L'AVENIR DE LA SCIENCE ،وإن لم ينشره إلا عام ١٨٩٠ : فقد غدا العلم عنده ما كانه الدين من قبل ؛ كتب يقول : « إن العلم هو وحده الذي سيعطي الانسانية ما لا تستطيع بدونه حياة : رمزاً وقانوناً » . لكن كيف ولماذا ؟ آية ذلك أن رينان يقصد بالعلم في المقام الأول العلم التاريخي والفيلولوجي ، وموقفه هذا قريب للغاية من موقف هردر وهيغل اللذين كان انتهى للتو من مطالعة أعمالهما ؛ فالفيلولوجيا هي علم الأمور الروحية ؛ فهي التي تعرِّف الانسانية بماهيتها خلال تطورها ؛ وعن طريقها ترقى الى الشعور والوعي العفوية اللاشعورية التي قادت خطاها ؛ والعلماء والمفكرون هم النخبة الفكرية التي تكشف للانسان عن خير ما فيه : وبما أن المسيحية هي الدين الروحي بامتياز ، فإن البحث عن أصول المسيحية هو أولى المهام التي تفرض نفسها على المؤرخ .

إنه ، كما نرى ، وضع يرتكز على المفارقة ويكاد يعز على الادراك والفهم : فرينان يرتد إلى الدين على نحو شبه دائري : فالدين بحد ذاته لا يمكن أن يكون في نظره إلا غرَّاراً ما دام يسلِّم بتدخل إلّهي معجز ؛ فالمعجزة مستحيلة ؛ وليس لتاريخ الدين أن يكون ، شأنه في القرن

الثامن عشر ، تاريخ وهم ودجل . بيد أن الدين ، وبخاصة الدين المسيحي ، يتيح للانسان مع ذلك أن يفلت من إسار الابتذال والسوقية ، وإن لم تكن حقيقته المطلقة بذات شأن ؛ كتب في أواخر حياته (**فحص ضمير فلسفي** EXAMEN DE CONSCIENCE PHILOSOPHIQUE ، ١٨٨٩) يقول : علينا أن نسلك كما لو أن الله والنفس موجودان ؛ فالدين هو من قبيل تلك الفروض العديدة التي نعتبرها رموزاً ووسائط مناسبة لتفسير الوقائع ـ مثل الأثير والتيارات الكهربائية أو الضوئية أو الحرارية أو العصبية ، وحتى الذرة ـ ونتمسك بها ونحافظ عليها لهذا السبب بالذات .

ثمة تنازع إذن لدى رينان بين وعي عقلي يصدع بأمر مناهج العلوم الوضعية وبين صبواته الرومانسية. يقول في **المحاورات الفلسفية** DIALOGUES PHILOSOPHIQUES (١٨٧٦) : لا وجود لحقيقة لا تنبثق بصورة مباشرة أو غير مباشرة من مختبر أو من خزانة كتب ؛ إذ أن كل ما نعرفه إنما نعرفه عن طريق دراسة الطبيعة والتاريخ . وكل ما هنالك أن رينان يتصور التاريخ ، على غرار هيغل ، ضرباً من تجلٍ للروح في الانسانية : ففي التاريخ تتلاقى إذن الوضعية والروحية .

على أن رينان لا يحذو حذو الهيغليين أو الهيغليين الشباب في جميع خطواتهم : فقد كان د. شتراوس اعتبر حياة عيسى أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولى ؛ ولئن مال رينان في أول الأمر الى الاقتداء به[٦] ، فإنه لم يلبث أن افترق عنه بعزم وتصميم ؛ وكتابه **حياة يسوع** VIE DE JÉSUS (١٨٦٣) واحدة من المحاولات الأولى لفهم يسوع ، « ذلك الرجل المنقطع النظير» ، في بيئته وفرديته التاريخية ؛ وفي هذا الكتاب نرى رينان يستعيض في كل شيء عن الجدل الباطني ، الذي يحكم التاريخ في تصور الهيغليين ، بفعل الأفراد من أهل النخبة ، من أمثال القديس بولس الذي أنقذ الديانة الجديدة من ضيق أفق

---

(٦) انظر : جان بومبيه ، **رينان وستراسبورغ** RENAN ET STRASBOURG، باريس ١٩٢٦ ، الفصل الخامس .

الطقسية اليهودية ، والأنبياء الذين اكتشفوا في بلاد يهوذا دين العدالة الخالصة المتحرر من العقائد والطقوس . وهذه النخبة من العلماء والمفكرين ورجال الدين هي وحدها التي ينصّبها رينان قيِّمة على القيم الروحية ؛ وقد كانت جميع آرائه السياسية يهيمن عليها همّ الحفاظ على النخبة ؛ وقد يتفق له أحياناً (« **كاليبان** » CALIBAN و « **المحاورات الفلسفية** ») أن يقنط من تحقيق العدالة في البشرية قاطبة ؛ وعندئذ يحلم بأنه سيكون في مستطاع النخبة أن تفرض نفسها على سواد الناس بالإرهاب ، متوسلة في ذلك بوسائل الفعل والتأثير المذهلة التي يوفرهـا لها علمهـا ؛ ونراه في **الإصـلاح الفكري والخلقي** LA RÉFORME INTELLECTUELLE ET MORALE (١٨٧٢) يعارض الديموقراطية بدستور أرستقراطي يعقد أمر الحكم للنخبة . ويبدو أن رينان راح يتحسس اكثر فأكثر بالمخاطر التي تحدق بالروح في ظل حضارتنا الصناعية والمساواتية ؛ ولكن رد فعله الوحيد أخذ شكل حلم تأمل الماضي أو التهكم المستسلم .

(٦)
تين

توصل هيبوليت تين (١٨٢٨ ـ ١٨٩٥) ، من خلال تأمله في كتابات سبينوزا وكونديياك وهيغل ، الى تصور عن المعقولية يبدو للوهلة الأولى غريباً عن الاهتمامات ذات المنزع الوضعي التي كانت سائدة في أواسط القرن التاسع عشر : فهو يكيل الثناء للميتافيزيقيين الالمان لأنهم فهموا « أن هناك مدركات بسيطة ، أي مجردات غير قابلة للتفكيك ، وأن كل الباقي يتولد من تراكيبها ، وأن قواعد اتحاداتها وتعارضاتها المتبادلة هي قوانين أولية للكون » (**الأدب الانكليزي** LIT-TÉRATURE ANGLAISE ، المجلد ٥ ، ١٨٦٤ ؛ طبعة ١٨٧٨ ، ص ٤١٢) ؛ ويطري في الوقت نفسه تحليل كونديياك الذي طلب في الإحساس العنصر البسيط الذي تتولد من تبدلاته جميع الملكات

الانسانية ، وكتاب سبينوزا عن **الأخلاق** وقوله فيه بالجوهر الواحد المولِّد للموجودات كافة . ومن جهة أخرى ، يعزّ أن نلتقي رجلاً مثله يملك مثل ذلك الحس الرهيف بالتعقيد اللامتناهي لمعطيات التجربة ؛ « ذلك العالم المتحرك الرائع ، ذلك السديم اللجب بالأحداث المتشابكة ، تلك الحياة اللامنقطع مجراها واللامتناهية في تنوعها وتعددها . آية ذلك أن لاتناهي الزمان والمكان يتخطانا من كل صوب ؛ فنحن ملقى بنا في هذا الكون الشاسع كما الصَدَفَة على شاطىء الرمال أو كما النملة على حافة التلعة » (الصدر نفسه ، ص ٤٠٨ ، ٤١٢) .

والتضاد بين هذه الحساسية الفائقة الغنى والإرهاف وبين هذا التطلب القاهر للمعقولية هو ما يخلق لدى تين المشكلة الفلسفية ؛ وهو ما يعطي أسلوبه ذلك الضرب من التوتر الباطن ، من الجهد الذي يتأدى تارة الى الجفاف وينحلّ تارة أخرى الى صور . وتبدو له الفلسفة الانكليزية ، وتحديداً فلسفة مل ، وكذلك الفلسفة الالمانية ، وتحديداً فلسفة هيغل ، مستأهلتين للملامة لأنهما فرقتا بين حدي التضاد : فمل يرد كل معرفتنا الى الوقائع وتحشدات الوقائع ، لكن الواقعة « إن هي إلا شريحة عسفية تقتطعها حواسي أو يقتطعها وعيي من لُحمة الوجود المتصلة اللامتناهية ... إن هي إلا ركام اعتباطي وَقَطْع اعتباطي ، أي مجموعة مصطنعة ، تفرق ما هو متحد ، وتوحد ما هو مفترق » ؛ كما أن « الصرح الهائل » الذي شاده هيغل ، من جهة أخرى ، قد تداعى وانهار بسبب محاولته استنباط تفصيلات الوقائع .

إن الانتقال من العالم السديمي الى عالم العناصر ، من المعقد الى البسيط ، هو المهمة التحليلية التي يعهد بها تين الى الفلسفة . وليس من السهل معرفة قوام هذه المهمة . وبالفعل ، إن طريقة تين في التحليل تنطوي على لبس جوهري : فهو يريد أن يبقى وفياً للمبدأ الوضعي الذي يشتق كل معرفة من التجربة ، ولا يسلِّم بأي حدس عقلي بالماهيات ؛ ومن ثم ، فإن السبيل الوحيد الى البلوغ اليها هو سبيل التجريد الذي يعزل العناصر في « المجموعة المصطنعة »

المعطاة لنا : فالمجرد إذن مَقْطَع ، كسر ، عنصر مركّب ؛ لكن لزام عليه في الوقت نفسه أن يكون الخاصية المولِّدة والأولى ، الماهية ، العلة التي تُستنبط منها سائر الخاصيات . ويعسر هنا أن نتتبع تين وأن نفهم كيف يمكن لجزء ان يكون مولِّداً للكل الذي يتضمنه ؛ والمثل الرياضي الذي يضربه لنا بالاستعارة من سبينوزا « دوران نصف دائرة حول قطرها ، باعتباره خاصية مولِّدة للدائرة » بعيد عن أن يكون مقنعاً ، لأن هذه الخاصية ، بموجب ملاحظة سبينوزا بالذات ، لا معنى لها إلا إذا كنا نحوز سلفاً معنى الدائرة . ويقارن تين طريقة المحلِّل أيضاً بطريقة عالم الحيوان الذي يميز في الحيوان نمطاً من التعضية أو تركيباً من الصفات التي يستتبع بعضها بعضاً (**محاولات في النقد والتاريخ** ESSAIS DE CRITIQUE ET D'HISTOIRE ، ١٨٥٧ ؛ المقدمة ، ص ٢٦ ، الطبعة الثامنة ، ١٩٠٠) ؛ فهنا يكون من شأن التجريد أن يتأدى إلى رابطة، لا الى عنصر . بيد أنه لا وجود هنا ، بين العناصر المترابطة ، لأي علاقة معقولة ، وهذا الترابط لا يقع تحت المعرفة إلا بفضل تعميم تجربي ، أي رصد العديد من الحالات المشابهة ، وبدون تعميم كهذا لن يكون للتجريد من معنى .

لقد طبق تين منهجه على علوم الانسان ، ولا سيما على النقد الأدبي والفن والتاريخ السياسي ؛ فبيت القصيد عنده ليس مذهباً بعينه ، بل طريقة معينة في العمل . وتتضمن هذه الطريقة نهجين اثنين : البحث عن التبعيات والبحث عن الشروط . « إن المسافة تبدو لامتناهية ومتعذراً قطعها بين خميلة من خمائل قصر فرساي ، وبين استدلال لاهوتي وفلسفي من استدلالات مالبرانش ، وبين قاعدة من قواعد النظم لدى بوالو ، وبين قانون من قوانين كولبير حول الرهون . فما من ترابط ظاهر.والوقائع متغايرة الى حد نضطر معه الى الحكم عليها للوهلة الأولى كما تُمثُّل لأذهاننا،أي منعزلة ومنفصلة؛لكن الوقائع تتصل فيما بينها بتعريفات المجموعات التي تندرج فيها»(**محاولات**،ص ١٢) ؛ وجلي للعيان أن المقصود هنا ليس تبعية متبادلة تشابه تبعية

الأعضاء لبعضها بعضاً في نمط بعينه من التعضية ، بل الطابع المشترك الذي يربط بين الوقائع الأكثر تخالفاً في القرن السابع عشر الفرنسي والذي يمكننا الاهتداء اليه عن طريق التجريد . أما فيما يتصل بالبحث عن الشروط ، فالمقصود به البحث عن طابع ثابت يتكرر في جميع مراحل التاريخ نظير الطابع القومي الذي هو واحدة من القوى الدائمة الكبرى .

لقد ثبَّت تين مذهبه في رسالته التي جعل عنوانها **في العقل** DE L'INTELLIGENCE (١٨٧٠) . وقد طار ذكر هذا الكتاب بالنظر الى المكان الواسع الذي أفسحه فيه للمباحث الباتولوجية والفيزيولوجية . ومذهبه تلخصه أحسن تلخيص السطور التالية : « حيثما أمكننا أن نعزل ونلاحظ عناصر مركَّب من المركَّبات ، أمكننا أن نفسر ، بخاصيات العناصر ، خاصيات المركَّب ، وأن نستنبط من بعض القوانين العامة جملة من القوانين الجزئية . وهذا ما فعلناه هنا بالذات ؛ فقد نزلنا أولاً درجة فدرجة وصولاً الى العناصر الأخيرة من المعرفة ، لنعاود الصعود بعد ذلك مرحلة فمرحلة وصولاً الى أبسط المعارف ، ومنها الى أعقدها ؛ وفي هذا السلَّم ، ارتبطت كل درجة بخواصها بوساطة الخواص التي كانت تجلت في الدرجات الدنيا » (الطبعة السابعة ، المجلد الثاني ، ص ٤٢٩) . وجلي للعيان هنا كيف يمكن للباتولوجيا ، إذ تبسِّط الظاهرات ، وللفيزيولوجيا العصبية ، إذ تُدخِلنا في تفاصيل شروط واقعات الشعور ، أن تسمحا للتحليل بأن يتقدم الى أبعد من الشعور الذي لا تمضي ملاحظته الى أبعد من ظاهرات معينة هي في أصلها بالغة التعقيد .

على هذا النحو تتبدى لنا الصورة ، في الحالة السوية ، داخلية ؛ وهذه الداخلية ، القمينة بأن تجعل من الصورة واقعة لا تقبل الرد الى الاحساس ، مردها الى « مختزل معاكس » يمنعها من أن تتظهَّر ؛ وهذا المختزل هو جملة الإحساسات التي نستطيع أن نفترض أن وجود موضوع الصورة يتنافى وإياها ؛ لكن لنفرض أن المختزل المعاكس طرأ

عليه وهن ؛ فعندئذ تتولد الهلوسة ؛ والصورة المنعزلة ليست أقل خارجية من الإحساس المنعزل ؛ كما أنها ليست من طبيعة مغايرة .

إن علم النفس التيني يحتل مكانه ، بكثير من سماته ، وفي المقام الأول بنزعته الذرية ، في التيار العريض لعلم النفس الانكليزي ، ويدين بالكثير لمل وباين BAIN ؛ بيد أنه يتميز عنه مع ذلك بمدَّعياته التفسيرية ؛ فالإحساسات اللانهائية الصغر ، المتشابهة جميعها ، والتي ينحلّ اليها في خاتمة المطاف كل حدث ذهني ، يفترض فيها ، بحكم تنوع ترتيباتها ، أن تنتج كل تنوع الظاهرات الذهنية : وهنا أيضاً يُفترض بالجزء ان يكون مولِّداً للكل .

إن وحدة الهوية هذه بين العنصر المجرد والقوة الخلاقة هي كنه ميتافيزيقا تين كما تبين عن نفسها في هذه الصفحة المشهورة : « في الذروة العليا للأشياء ، في السمت الأسمى للأثير المضيء الممتنع الوصول إليه ، تترجم البديهية الأزلية عن نفسها . والرجع المتطاول لهذه الصيغة الخلاقة يؤلف ، باهتزازاته التي لا ينضب لها معين ، شساعة الكون . وكل شكل ، كل تغير ، كل حركة ، هو واحد من أفعالها . فهي موجودة في الأشياء طراً ، وليست محدودة بأي شيء . فما من شيء إلا ويعبر عنها ، وما من شيء يعبر عنها بتمامها ، سواء أكان هو المادة والفكر ، الكرة الأرضية والانسان ، أكداس الشموس واختلاجات حشرة من الحشرات ، الحياة والموت ، الألم والفرح . إنها تملأ الزمان والمكان وتبقى فوق الزمان والمكان .. وسواء أوصفناها بأنها لامبالية ، ساكنة ، أزلية ، قديرة ، خلاقة ، فإن ما من اسم يستوفيها ؛ وعندما تكشف لذاتها عن وجهها الهادىء الجليل ، فليس لعقل أي إنسان إلا أن ينيخ ويطأطىء ، وقد لجمه الإعجاب والوجل . وفي اللحظة عينها يعاود هذا العقل نهوضه ؛ فهو يتمتع تعاطفاً وانجذاباً بهذا اللاتناهي الذي يتعقله ، ويشارك في عظمته » (**الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر** LES PHILOSOPHES FRANÇAIS DU XIX^e SIÈCLE ، ١٨٥٦ ، ص ٣٧١) : إن غنى الصور يأتي هنا

ليغطي على فقر التصور ، تماماً كما أن الصورة الشخصية الحية التي يرسمها ، في نقده الأدبي ، لأدباء من أمثال شكسبير أو كارلايل تخفي كل جوانب النقص والتجريد في تفسيره لأعمالهم بالبيئة والعرق .

(٧)
غوبينو

كتب آرثر دي غوبينو الى توكفيل في ٢٩ تشرين الثاني ١٨٥٦ : « إذا قلت لك إنني كاثوليكي ، فلأنني كذلك ... وأغلب الظن أنني كنت فيلسوفاً ، هيغلياً ، ملحداً . وأنا لم أتهيب قط أن أمضي الى منتهى الأشياء ، وإنما من هذا الباب الأخير خرجت من المذاهب التي تطل على الخواء لأدخل الى المذاهب التي لها قيمة وكثافة » (**مراسلات مع توكفيل** CORRESPONDANCE AVEC TOCQUEVILLE ، ١٩٠٨) .

وقوام كتابه **محاولة في لاتساوي العروق** ESSAI SUR L'INÉGALITÉ DES RACES (٤ مجلدات ، ١٨٥٣ ـ ١٨٥٥) إعطاء أساس مادي وواقعي لفكرة تفوق العروق الشمالية والجرمانية ، وهي الفكرة التي كانت الهيغلية أسستها على جدل مثالي : فالعرق يتضمن ، بحد ذاته ، تفوقاً مادياً ومعنوياً ؛ أما الحضارة التي تسعى الى تحقيق الاندماج بين البشر ، وأما المذهب الانساني الذي يعتقد بوحدة هوية الأذهان فهما علامة من علامات الانحطاط ، لأنهما يشجعان على تخالط العروق ، مما لا يعود بالفائدة إلا على العرق الأدنى . وقد تأدت به الخبرة المباشرة بأحوال الشرق الى الاعتقاد باستحالة الحضارة الانسانية : « يدور كلام كثير عندنا ، منذ نحو ثلاثين حولاً ، عن تمدين سائر شعوب العالم وعن نقل الحضارة الى هذه الأمة أو تلك . وأنّى أجلت الطرف لا أرى أنه أمكن حتى الآن إحراز أي نتيجة من هذا القبيل لا في الأزمنة الحديثة ولا في الأزمنة القديمة .. وعندما يكون سكان بلد من البلدان قليلي التعداد ، يجري تمدينهم في الغالب ، ولكن

لا يكون ذلك إلا بمحوهم من الوجود أو بخلطهم مع غيرهم » (**ثلاث سنوات في آسيا** TROIS ANS EN ASIE ، ١٨٥٩ ، ص ٤٧٣) . والاختلاط هدام للقيم الكريمة ؛ ولقد كان الاختلاط بالشرق ، منذ أيام الاسكندر ، العلة الحقيقية لتدهور الحضارة اليونانية ـ الرومانية .

كتب غوبينو في عام١٨٥٦ ، في معرض شكواه من بقائه مغموراً في وطنه، يقول : « هل ينبغي أن أنتظر أن تعاود آرائي دخولها الى فرنسا مترجمة عن الانكليزية أو عن الألمانية ؟ » . وبالفعل ، إنما في ألمانيا أصاب شهرة ونجاحاً ، وبخاصة بعد صعود نجم نيتشه .

(٨)
هيكل

عندما نتأمل في صورة العالم كما يرسمها إرنست هيكل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩) ، مدرِّس علم الحيوان في جامعة إيينا عام ١٨٦٥ ، في كتابه **الغاز العالم**[٧] (١٨٩٩) ، يخيل الينا وكأننا نلتقي من جديد أقدم الفلاسفة الإيونيين : مكان لامتناهٍ ، زمان بلا بداية ولانهاية ، وأينما كان مادة تدب فيها حركة متصلة وكلية تعيد دورياً توليد تطورات متكررة ـ على اعتبار أن قوام التطور تكاثف للمادة تنتج عنه ، في كل نقطة يحدث فيها ، مراكز صغيرة لا تقع تحت حصر ـ ودمار لهذه الأجسام بالتصادم ، وبنتيجة هذا الدمار تولَّد كميات هائلة من الحرارة هي بمثابة قوى حية لتشكلات جديدة ؛ وهذه كما نرى صورة كان يمكن أن تحتل مكانها ، خـلا بعض القَسَمات المقتبسة من علم الديناميكا الحرارية ، في شذرات الفلاسفة القبسقراطيين . هذه « الواحدية المتكثِّرة » ، التي تتجاهل جميع الأسئلة التي طرحها الفلاسفة بدءاً من القرن السادس قبل التاريخ الميلادي ، هي في الواقع سلاح كفاحي

---

(٧) وعنوانه بالالمانية : DIE WELTRÄTSEL «م».

ضد إثنينية الروح والجسم التقليدية التي كان أنصارها يعارضون نشر التحولية الداروينية ؛ فبعد **أصل الأنواع** (١٨٥٩) كتب هيكل **المورفولوجيا العامة**[٨] (١٨٦٦) ، وقبل **نسب الانسان** (١٨٧١) أصدر **تاريخ خلق الموجودات المتعضية بحسب القوانين الطبيعية** NATÜRLICHE SCHÖPFUNGS GESEHICHTE (١٨٦٨) ، وفيه طبق النظرية التحولية على أصل الانسان ، وكذلك فعل في **علم نشأة الانسان** ANTHROPOGE NIE الصادر عام ١٨٧٤ . والغرض من واحدية **ألغاز العالم** إبطال الحاجة ، على صعيد التعليل العام للعالم ، الى الله والحرية والخلود ، هذه الاعتقادات التي ما زالت تنتصب عقبات كأداء في وجه النظرية الجديدة القائلة إن الانسان إن هو إلا حشد من المادة والطاقة .

لكن واحدية هيكل لم تلبث أن تطورت تطوراً غير متوقع في **روائع الحياة** LE BENSWUNDERN (١٩٠٤) ؛ فقد آلت ، مثلها مثل واحدية الأيونيين أيضاً ، الى واحدية إحيائية ؛ فكل شيء يحوز الحياة في درجات شتى ، بما في ذلك المادة الخام ؛ والله والعالم شيء واحد . والدين هو معرفة الحق والطيبة والخير ، أي القوانين الطبيعية ، واحترامها ؛ ومن قابلية الاجتماع ، التي هي شرط حيوي للطبيعة الانسانية ، تُستنبط قاعدة الأخلاق الإنجيلية القائلة : أحبب قريبك كنفسك . والواحدية هي واحدة من المحاولات الأخيرة التي بذلت لتأسيس حياة الانسان الدينية والاجتماعية على محض المعرفة بالقوانين الطبيعية . وعلى الرغم من إنشاء **الجمعية الواحدية الألمانية** DEUTSCHE MONISTENBUND عام ١٩٠٦ في ميونيخ ، فقد كانت هذه الحركة تغلو في الاستخدام الوثوقي والكيفي للعلوم غلواً حال بينها وبين النجاح ؛ وقد آل بها الحال بالفعل الى التبدد في جملة الاتجاهات العامة للنزعة الجذرية المنعتقة من كل قيد ديني .

---

(٨) وعنوانه الكامل **المورفولوجيا العامة للأجسام المتعضية** GENERALLE MOR-PHOLOGIE DER ORGANISMEN «م».

(٩)
الوضعية في ألمانيا

اتفقت كلمة مفكرين ألمان من اتجاهات متباينة للغاية[٩] على الإعلان عن بطلان الشواغل الفلسفية لألمانيا في الثمانينات من القرن الماضي ، تلك الشواغل التي كانت تتمحور حول الكانطية الأصولية القاصرة لدورها على نقد الميتافيزيقا أو حول وضعية إرنست لاس (١٨٣٧ ـ ١٨٨٥) الغثة . فهذا الأخير كان يرى أن تاريخ الفكر الفلسفي يهيمن عليه بأسره تنازع مذهبين يسمي واحدهما الافلاطونية والآخر الوضعية (**المثالية والوضعية** IDEALISMUS UND POSITIVISMUS ، ١٨٧٩) . والأفلاطونية هي التصور المحقق ، الأفكار الفطرية ، النزعة الروحية ، العلل الأخيرة ؛ وهي المذهب الذي يتخذ من الاستنتاج منهجاً وحيداً ، ويرد كل معرفة وكل فعل الى مبادىء مطلقة ، يتحرى لها عن أصل فوق حسي ولازمني ، ويسلِّم بعفوية لا تمتّ بصلة الى آلية الطبيعة ، ويوجه الحياة نحو أبدية فوق أرضية ؛ وهذه الأفلاطونية تجمع ، علاوة على أفلاطون نفسه ، كلاً من أرسطو وديكارت ولايبنتز وكانط وشلينغ وهيغل ؛ وهي مذهب الخطل والوهم . أما الوضعية بالمقابل فهي المذهب الذي يسلِّم بارتباط الذات بالموضوع ، على اعتبار أن الموضوع لا وجود له إلا من حيث أنه مضمون الوجدان ومحتواه،وعلى اعتبار أن الذات هي مسرح الموضوع أو ركيزته ؛ وهي تؤكد قابلية التنوع الدائمة لموضوعات الإدراك ؛ وأخيراً فإن العلم في نظرها مطابق للإحساس . وسهل علينا أن نتعرف هنا إثباتات بروتاغوراس الثلاثة في محاورة **ثياتاتوس** لأفلاطون ؛ وبالفعل ، إن لاس أقرب الى بروتاغوراس منه الى أوغست كونت . وهكذا يدْرِج لاس في نطاق الأفلاطونية (على نحو لا ينأى عن صنيع

---

(٩) **فلسفة العصر الحاضر** PHILOSOPHIE DER GEGENWARD ؛ وعلى سبيل المثال ناتورب ، م١ ، ص ٢ ؛ دروز ، م٥ ، ص ٧٠.

نيتشه في **إرادة القوة**) ، لا الاعتقاد المألوف بعالم موجود في ذاته فحسب ، بل كذلك الصورة العلمية للآلية الكلية ؛ وهذا العالم نتحصل عليه إذا ما استبعدنا من الوجود الواقعي كل الـجزء غير الاجتماعي من التجربة ، أي المشاعر والأفعال الإرادية والذكريات ؛ والرسابة التي تتبقى هي عالم العلم ذاك ، الذي لا يزيد على أن يكون فرضاً وهمياً .

وتتحاشى أخلاق لاس ، التي تحدد القيم الخلقية بالمصلحة الاجتماعية ، كل نزعة « أفلاطونية » أيضاً ؛ وتلقى هذه الأخـلاق الاجتماعية أتباعاً لها في شخص ت.زيغلر (**تاريخ الأخلاق** ـ GESCHICHTE DER ETHIK ، ١٨٨٦) ، وفي شخص ف . يودل (**تاريخ الأخـلاق** GESCHICHTE DER ETHIK ، ١٩٠٦ ـ ١٩١٢) الذي حرص ، صنيع كونت ، على المحافظة على الصيغ الدينية من خلال إعادة تأويلها : « المثال فينا والايمان بتحقيق المثال من قبلنا .. ؛ ولا يعني الايمان الارتباط بقوى خارقة للطبيعة ، بل اليقين الحي بأن الانسان يصير ، في مجرى التاريخ ، إلهاً » .

وكتب دهرينغ **التاريخ النقدي للفلسفة**[١٠] (١٨٦٩) ليحرر قراءه من الفلسفة بذاتها ؛ ولم يقـر بصفـة الفكر الأصيل في القرن التاسع عشر إلا لفيورباخ وكونت وحدهما . وقد رأى في الفلسفة إصلاحاً روحياً موجهاً . نظير إصلاح نيتشه ، ضد تشاؤم شوبنهاور ، وضد المسيحية التي تجعل من الانسان عبداً ، وضد اليهودية . على أن رؤية دهرينغ للعالم ليست مع ذلك آلية مادية ؛ فهو يرى في كل مكان بداية وحدوداً وتناهياً : فالحيوي متمايز عن الآلي ؛ وللحياة مبتدأ ؛ وقانون العدد يحول دون التسليم باللامتناهي في الكبر كما باللامتناهي في الصغر ؛ وينطوي هذا المذهب المتناهي ، الغائب عنه الله والخلق والحرية ، على معارضة لا لكل مذهب إلحادي فحسب ، بل كذلك لكل مذهب تطوري اتصالي .

---

(١٠) وعنوانه بالالمانية : KRITISCHE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE «م».

(١٠)
أفيناريوس وماخ

نشاهد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - وهذا كان على مدى زمن طويل هو الاستثناء - علماء بالفيزياء والبيولوجيا يتعاطون الفلسفة ويتحرون ، في وجهة علومهم ، عن وضع وحل جديدين للمشكلات . وترتبط تصوراتهم بتلك الفكرة العائدة الى الطبيعيات والتي استعارها كونت من الفيزيائي فورييه[١١] والتي كنا أطلقنا عليها اسم القانونية وعلى هذا النحو يرى الفيزيائي ماير ، الذي اكتشف قانون انحفاظ الطاقة ، أن مهمة الفيزيائي تنتهي متى ما قدم وصفاً تاماً لظاهرة بعينها (**مدوّنات حول المكافىء الآلي للحرارة** BEMERKUNGEN ÜBER DAS MECHANISCHE AEQUIVALENT DER WÄRME ، ١٨٥٠) . كذلك عارض رانكين في عام ١٨٥٥ (**علم الطاقة** OUTLINES OF THE SCIENCE OF ENERGETIES) الفيزياء التفسيرية بالفيزياء الوصفية باعتبارها وحدها علماً حقيقياً ؛ وبصفة عامة ، تجد هذه النظرة الى الأمور تأييداً لها في الديناميكا الحرارية التي تصف عمليات التغير الكلية .

كان أفيناريوس ، المدرس في زيوريخ عام ١٨٧٧ ، هو من استخلص النتائج الفلسفية لذلك التصور في كتابه **نقد التجربة الخالصة** KRITIK DER REINEN ERFAHRUNG (١٨٨٨ - ١٨٩٠) ؛ وما مذهبه النقدي التجربي إلا مجهود للوقوف عند الوقائع ، لا عند تجربة مباشرة بالمعنى البرغسوني ، بل بالأحرى عند المسار العام للوقائع المعرفية لدى فاعل بعينه ، عندما ننظر ، من موقع علم

---

(١١) هو جوزيف فورييه ، الرياضي والفيزيائي الفرنسي (١٧٧٢ - ١٨٣٠) ، مكتشف المتسلسلات المثلثاتية المعروفة باسمه ، وقد تقدم الكلام عنه في الفقرة الثانية من الفصل الخامس عشر الخاص بأوغست كونت من الجزء السادس من هذا المؤلّف . وهو غير شارل فورييه ، الاقتصادي والفيلسوف المعروف . «م» .

الأحياء ، الى جسم هذا الفاعل بالاضافة الى وسطه : فلنأخذ أحكام الفاعل (E) ، وتغيرات الجهاز العصبي المركزي (C) ؛ فالعالم البيولوجي يعلم أن هذه التغيرات مشروطة بوسط يفعل إما باعتباره وسطاً مغذياً (S) ، وإما باعتباره مادة إعلامية أو منبِّهاً (R) . ونحن نـدرك الآن أن قيم E المتباينـة منـوطة بتغيـرات C ، وأن هـذه التغيـرات تابعـة تارة لـ : (R (F) R) ، وطوراً لـ : (S (F) S) . ويفيـدنـا علم الأحيـاء أيضاً أن (R) و (S) همـا سيرورتـان متقابلتـان ، أي أن الإنهاك الناجم عن التنبيه تعوِّضه التغذية ؛ وكل مرة يبتعد فيها (R) و(S) عن التساوي ، يغلب الميل الى الهدم ؛ وكل مرة يقتربان فيها من التساوي ، يغلب الميل المعاكس الى الحفظ . والشرط الأمثل ، أي التساوي ، لا يتحقق أبداً بسبب التغيرات التي تأتي من الوسط ؛ وكل سلسلة من الذبذبات تسمح بالحفظ تضمن استمرارية الموجود الحي .

وبين جملة عناصر الوسط R ،ثمة عناصر تتردد بثبات ، وأخرى لا تعدو على العكس أن تكون عرضية وغير ثابتة : وكلما نما الدماغ ، كان أكثر قابلية للتنبيه من قبل العناصر الثابتة ، وأقل قابلية للتنبيه من قبل العناصر العرضية ؛ وينجم عن ذلك أن القيم E تتبع في نهاية الأمر للعناصر الثابتة وحدها تقريباً ؛ فبدلاً من تدفق الانطباعات يتخلق وسط دائم الحضور ، هو الـوسط المادي لـلأشياء الأرضيـة ، والوسط الاجتماعي للأنسانية : فألفة التنبيهات المعتادة تولِّد شعوراً بالأمان ؛ فلا يعود العالم بالنسبة الينا معضلة ؛ وبالمقابل يتخلف اللغز من الشعور بعدم الألفة ؛ إذن فمنزع المعرفة هو إلغاء هذا الشعور ؛ فهي تميل الى التجانس ، الى « حد أدنى من التخالف » .

من هنا كان اعتقاد أفيناريوس بأن معضلات النقد الممتنعة على الحل تضمحل وتتلاشى ؛ فأمرها جميعاً منوط بالصيغة الشوبنهاورية : فـالأشياء هي تمثلي ؛ وبيت القصيـد من ثم أن نعـرف كيف نبلغ الى واقع ما هو بنحن . وتتولد هذه الصيغة ذاتها من طريقة يسميها أفيناريوس **الاستدماج** : فالانسان يشرع بعزو الاحساسات وإدراكات

الأشياء التي يعرفها هو نفسه الى أقرانه ؛ وبدءاً من هذه اللحظة يفترق الشيء المجرَّب عن الإدراك المتحصل لقريننا به : فهناك العالم الفعلي وانعكاس لهذا العالم في قريني ، عالم خارجي مؤلّف من أشياء وعالم داخلي مؤلّف من إدراكات : ثم يجري الانسان تجاه ذاته العملية نفسها ، فينفصل عندئذ الواقع عن الظاهرة التي هي فيه . ومن هنا تتولد نزعة ذاتية تحاول جميع نظريات المعرفة عبثاً الظهور عليها . ولهذا تستبق النقدية التجربية الاستدماج ، وتبيِّن تناسق الشيء والأنا على قدم المساواة في التجربة . فالقيم E (الأحكام التي تعقب فعل الوسط Rو S في الدماغ) هي أشياء بقدر ما هي أفكار ، أشياء عندما تكون تابعة للشروط في محيط الجسم ، وأفكار في الحالة المعاكسة[١٢] .

إن النقدية التجربية واحدة من المحاولات العظمى التي بُذلت لتحاشي المشكلة النقدية . وأعمال إرنست ماخ ، مدرِّس الطبيعيات (١٨٦٧) ثم الفلسفة (١٨٧٥) في فيينا (**الميكانيكا**[١٣] DIE MECHANIK ، ١٨٨٣ ؛ **تحليل الاحساس وتأثير المادي في النفسي** ANALYSE DER EMPFINDUNGEN UND DAS VERHÄLTNISS DES PHYSISCHEN ZUM PSYCHISCHEN ، ١٩٠٠ ؛ **المعرفة والخطأ** ERKENNTNISS UND IRRTUM ، ١٩٠٥) تنزع الى النتيجة عينها ، على الرغم من أنها تستند الى منهج الفيزياء أكثر منها الى علم الأحياء . والنقطة الأساسية هي أن الفيزياء تستغني عن معنى العلية وتستخدم معنى الدالة الرياضي الذي يربط تنوع ظاهرة بتنوع ظاهرة أخرى . فمع معنى العلة تبطل الحاجة الى معنى الجوهر (إذ ينوب منابه مقدار ثابت نسبياً من الكيفيات الحسية)، والى معنى الشيء في

---

(١٢) انظر هـ. دلاكروا: أفيناريوس ، رسم المذهب النقدي التجربي ، في **مجلة الميتافيزيقا** REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ، ١٨٩٧ .

(١٣) وعنوانه التام : الميكانيكا في تطورها التاريخي والنقدي . «م».

ذاته ، والى معنى الأنا الذي لا يعدو أن يكون مركَّباً مؤلَّفاً من الجسم ومن الذكريات والانفعالات المرتبطة به . وعلى هذا النحو يمكن أن يوصف عالم التجربة وصفاً تاماً مع الاحساسات والوظائف التي تربط بينها ؛ وليس ثمة من فجوة على الإطلاق بين المادي والنفسي : فاللون مثلاً واقع مادي عندما نرى اليه في ارتباطه بظاهرات مادية أخرى ؛ وهو واقع نفسي عندما ندركه في تبعيته لشبكية العين .

إن قاعدة هذا الوصف ، في العلم ، ترتبط بقانون ذي مصدر بيولوجي ، هو قانون الاقتصاد : فكما يُعدّ الرأسمال ، وليكن مثلاً الآلة ، في الاقتصاد السياسي بمثابة عمل متراكم محرِّر لنا ، كذلك فإن الغرض من القوانين العملية توفير عدد هائل من التجارب علينا : فمعامل الانكسار وقانونه ، إذ يسمحان لنا ، إذا كانت زاوية السقوط معلومة لدينا ، بحساب زاوية الانكسار ، يوفران علينا قياسها المباشر. والرياضيات نفسها لا تعدو أن تكون جملة من الطرائق لاختصار الحساب .

إن هذا التصور للعلم باعتباره اقتصاداً للفكر يرتبط بقانونية الديناميكا الحرارية ؛ ولا غرو أن نلتقيهما مجتمعين لدى العالم بالكيمياء ف. اوستفالد (**دروس في فلسفة الطبيعة** VORLESUNGEN ÜBER NATURPHILOSOPHIE ، ١٩٠٢) ؛ فهذا النصير لمذهب الطاقة ، الذي يعاين أحوالاً من الطاقة خاضعة لقوانين الديناميكا الحرارية في المادة ، وفي النفس ، بل في الحضارة بالذات ، مثلما الحال في الحرارة والضوء ، يعدّ هو أيضاً القوانين وسائل للتوقع تجنِّبنا معاودة التجربة من جديد بلا انقطاع . وليس للفلسفة نفسها من هدف غير تسهيل مباحث الاختصاصيين .

حاول ت. زيهن ، مدرِّس الطب النفسي في برلين ، في **نظرية المعرفة** ERKENNTNISTHEORIE (١٩١٢) ، وفي **كتاب تعليم المنطق** LEHRBUCH DER LOGIK (١٩٢٠) ، أن يقدم وصفاً للواقع توخَّى منه ، على منوال وصف أفيناريوس ، إلغاء ثنائية المادي

والنفسي . وقد ميز بين الإحساس والتصور ؛ لكنه فرق في الإحساس بين « مركّبين » : « الإحساس المختـزَل » الذي يخضــع للقوانين الطبيعية ويؤلف ما يسمى في العادة بالموضوع ؛ ومن قبيله مثلاً تعيينات المكان والحيِّز التي يدرسها الفيزيائي ؛ وبالإضافة إلى هذا « الإحساس المختزل » الإحساس بالمعنى العادي للكلمة ، أي المركَّب الذي يتغير بمعزل عن الأول (ومن قبيله التغيرات التي مردها الى التنائي أو تبدل المنظور) : وذلكم هو موضوع علم النفس . ويقول زيهن إن مثل هذا التركيب قائم في التصور ؛ ففي التذكر مثلاً تدخل ، كمركّبات ، الأحداث « الموضوعية » التي نستحضرها . ويكاد يكون من المستحيل ، والحق يقال ، أن يمضي المرء إلى أبعد من هذا المدى في فهم الواقع فهماً سلبياً لا قوام له سوى الوصف والتسمية ، مع حظر كل سؤال .

إن الفارق الذي كان يبدو جوهرياً بين المثالية والواقعية يتلاشى في مثل هذه الكيفية في التفكير ، فإذا بمثالية شوبه (**المنطق المعرفي النظري** ERKENNTNISTHEORETISCHE LOGIK ، ١٨٧٨ ؛ **مقدمة في المنطق الخالص** GRUNDRISZ DER EINEN LOGIK ، ١٨٩٤) تكاد تطابق واقعية أفيناريوس . صحيح أن شوبه يعدّ الأنا أو الوجدان غير قابل للرد الى مركَّب من الحالات الشعورية ، وصحيح أنه يسلِّم بأن كل واقع هو محتوى للوجدان ، إذ أن موجودية الأشياء التي لا وجود لها في الوجدان لا تتعدى إمكانية وقوعها تحت الإدراك في شروط معينة ؛ بيد أن هذا الوجدان ليس في نظره سوى ضرب من مسرح أو حاوٍ ، لأنه لا يسلِّم إطلاقاً بوجود شيء من هذا القبيل إلا أن يكون وظائف أو فاعليات للنفس ؛ وعلى هذا النحو ما كان موقفه إلا ليطابق موقف ماخ أو أفيناريوس لولا أن مذهبه في « المحايثة » يضع فارقاً إضافياً يتولد من فردية الوجدان ، مما يتأدى به الى الأنانة . ولا يتحاشى شوبه هذه الأنانة إلا بتسليمه بما يشبه فرض بركلي عن أنا مجرد ، مشترك بين الأفراد كافة ؛فالمكان والزمان يغدوان والحال هـذه كليين ، لأنهما

بتبعيتهما للأنا الكلي يستقلان عن الأنا الجزئي . ولا يضطلع الأنا إلا بدور باهت للغاية ، بحيث أن مذهب شوبه يتأدى لدى شوبرت ـ سولدرن (**السعادة الانسانية والمسألة الاجتماعية** DER MENS-CHLICHE GLÜCK UND DIE SOZIALE FRAGE ، ١٨٩٦) الى « أنانة في نظرية المعرفة » تنفيه نفياً تاماً ولا تحتفظ منه إلا بدفق الحالات الوجدانية .

(١١)
فلهلم فونت

تشير كتابات فلهلم فونت ، التي نُشر اكثرهـا بين ١٨٧٤ و ١٨٩٠ ، إلى تدنٍ في مستوى الاهتمامات الفلسفية الخالصة على صعيد الفلسفة بالذات في المانيـا . فقـد انطلق فونت (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠) ، المدرِّس في جامعة لايبتزيغ عام ١٨٧٥ ، من الفيزياء ووصل إلى الفلسفة عن طريق علم النفس التجريبي ؛ وقد كان عماد فكره الإضافة لا التطوير ، ونتاجه ينتزع الإعجاب بسعته لا بعمقه . وقد كان في أول الأمر رائداً للمباحث المختبرية في مضمار علم النفس ؛ ويتضمن كتابه **مبادىء علم النفس الفيزيولوجي** GRUNDZÜGE DER PHYSIOLOGISCHEN PSYCHOLOGIE ، (١٨٧٤ ؛ الطبعة السادسة ، ١٩٠٨ ـ ١٩١١) مباحث حول أزمان رد الفعل ، طبق فيها منهج هلمهولتز الذي كان مساعداً له ؛ فالزمن الذي نستغرقه لنرد الفعل على تنبيه معين يختلف تبعاً لحالتنا النفسية (الانتباه ، الشرود ، الانفعال ، الخ) ؛ ويعتقد فونت أنه واصل ، بقياسه ، الى تحديد مواصفات بعض من تلك الحالات . ويقوم هذا النهج ضمنياً ، على سبيل فرضية العمل على الأقل ، على نظرية التوازي السيكولوجي ، لأن ما يقاس في هذه الحال ليس سوى مدة السيرورة العصبية التي يُفترض أن جزءاً منها (الجزء الذي يتم في المراكز المخية) يتطابق مع مدة ظاهرة سيكولوجية .

وما مؤلَّفه في **المنطق**[١٤] (١٨٨٠ ـ ١٨٨٣ ؛ الطبعة الرابعة ، ١٩١٩ ـ ١٩٢١) سوى توسيع وتعميم لمذهبه في علم النفس ؛ وينهض على التمييز بين التداعي ، الذي يستسلم فيه المرء بكسل للعبة التمثلات والتصورات ، وبين الإدراك الايجابي الذي « ينضج ترابطات التمثلات الفردية إلى تمثلات جديدة » ؛ ومعلوم أن الإدراك الشعوري ، عند فونت ، فعل نفسي من نوع خاص ، يواكبه شعور بالتوتر ، ويحدِث تمييزاً اكبر في تمثلاتنا . والفكر المنطقي لا يبدأ إلا حينما يولِّد الإدراك الشعوري تراكيب ؛ وإن للتركيب السيكولوجي سمة خاصة تتمثل بأن ناتجه هو على الدوام أكثر من مجرد جمع العناصر التي يحويها . وعلى هذا ليس المعنى المنطقي ، على نحو ما اعتقد بعضهم ، مجرد خلاصة لما هو مشترك بين سلسلة من التمثلات . بل هو « التركيب الذي ينجزه الإدراك الشعوري الايجابي لتصور فردي غالب (هو التصور المرتبط بالاسم) مع سلسلة من التمثلات التابعة » . يبحث فونت إذن في حياة الذهن المنطقية اكثر مما يبحث في العلاقات المنطقية بحد ذاتها . وإن واحدة من أكثر النقاط استرعاء للانتباه في كتاباته بهذا الصدد هي تفسير الأصل السيكولوجي للمنطق الأرسطي بنظرية **الانزياح** VERSCHIEBUNG : فهناك ، في الواقع ، أحكام عديدة يعود فيها المحمول الى مقولة مختلفة من مقولات الموضوع ، حيث يشير مثلاً الى حالة أو الى كيفية (فعل وصفة) ؛ والحال أن أرسطو لا يعرف سوى معاني المفهومات وعلاقات التضمن ؛ وهكذا مضى حتى النهاية في الاتجاه ـ الغالب على الفكر المنطقي ـ الى زيادة معاني المفهومات على نحو متواصل ؛ فالفكر الذي يبدأ بعدد ضئيل للغاية من معاني المفهومات التي يمده بها الحدس الحسي يحوِّل جميع المعاني الى معاني مفهومات ، كما يتضح ذلك في اللغة حيث يكون الاسم الموصوف في الأصل صفة ، وحيث تحوز الصفة في الأصل مدلول الفعل : وعلى

---

(١٤) وعنوانه التام : **المنطق ، بحث في مبادىء المعرفة**. «م».

هذه الشاكلة تغدو جميع المعاني قابلة للمقارنة واحدها بالآخر ، ويصير في إمكان المنطق الصوري أن يتكون .

أما **الأخلاق**[١٥] ETHIK (١٨٨٦ ؛ الطبعة الرابعة ، ١٩١٢) فهي « أخلاق الوقائع » ؛ ويتألف هذا الكتاب في شطره الأعظم من تحليل البواعث الأخلاقية الفاعلة في العصر الحاضر ، ومن البحث عن وجهات النظر العامة التي تتبع لها تلك البواعث ؛ ويرى فونت أن الفعل يُحكم عليه بالصلاح أو الطلاح تبعاً لكونه يعاون على النمو الحر للقوى الروحية أو لكونه على العكس يعيقه ؛ وهذا النمو هو الهدف الأخير للمجتمع الانساني .

ويعتبر **مذهب الفلسفة** SYSTEM DER PHILOSOPHIE (١٨٨٩ ؛ الطبعة الرابعة ، ١٩١٩) أن مهمة الفلسفة « توحيد معارفنا التفصيلية في حدس بالعالم وبالحياة يلبي مقتضيات العقل وحاجات النفس » . ويعرِّف الفلسفة أيضاً بأنها « العلم الكلي الذي يُفترض فيه أن يوحِّد في مذهب متماسك المعارف المتحصَّل عليها بالعلوم الخصوصية وأن يرد المفترضات الكلية المتداولة في العلوم الى مبادئها » . إذن فتماسك الكون ، واليقين بأن مبدأ العقل يتطلب كلية واحدة لا تكشف التجربة سوى بعض من أجزائها ، هما الطابع الأوحد ، الشكلي المحض ، الذي يسنده الى الفلسفة . ولملء هذا الشكل بمضمون ، يلجأ فونت مرة أخرى الى علم النفس : فالفاعلية الوحيدة المعطاة لنا مباشرة هي إرادتنا ؛ فاذا ما انفعلنا بتأثير موجود غريب ، فلسنا نستطيع أن نتصور هذا الموجود إلا على أنه إرادة ، وكل تطور إلا على أنه عائد إلى الفعل المتبادل للإرادات في بعضها بعضاً : ففعل إرادة في أخرى يوقظ في هذه الأخيرة فاعلية ، هي التصور : والإرادة والتصور هما ، كما لدى لايبنتز ، صفتا الوجود ؛ لكن هاتين الصفتين هما اللتان تؤلفان لدى فونت الجوهر كله ؛ وبالفعل ، إن علم

---

(١٥) وعنوانه التام : الاخلاق : فحص حول وقائع الحياة الخلقية وقوانينها . «م» .

النفس الفونتي ، الذي لا تعدو الميتافيزيقا أن تكون امتداداً له ، هو **ذو منزع تفعيلي** ؛ فلا وجود لشيء واقعي في النفس سوى السيرورات الفعلية . ومن هنا كان عداؤه للمونادولوجيا ؛ فعنده أنه يمكن لوحدات إرادية أن تتحد في تركيب لتؤلف وحدة أوسع . وهذه الدعوى التي تقول بتولد موجودات بالتركيب تجعل فونت يتخذ موقفاً معادياً أيضاً من الصورة الفيضية للكون ؛ وربما كانت فكرة « محصّلات خلاقة » هي أثمن أفكار ميتافيزيقاه .

بيد أن الميتافيزيقا لا تعدو أن تكون لدى فونت ضرباً من فاصل ترفيهي ، إذ نراه يقف جهوده على امتداد آخر لعلم النفس ، هو علم نفس الشعوب (**علم نفسية الشعوب** VÖLKER PSYCHOLOGIE ، ١٩٠٤ ، مجلدان ؛ الطبعة الثالثة في ١٠ مجلدات ، ١٩١١ ـ ١٩٢٠) الذي يبحث في الفصائل الكبرى المستديمة لتظاهرات النفسية الجمعية : اللغة ، الفـــن ، الاسطورة والدين ، المجتمع ، القانون ، الحضارة ؛ وهذا ، كما هو جلي للعيان ، تركيب لجميع علوم الانسان التي شهد القرن التاسع عشر نماءها. ودراسته للغة هي دراسة تطور اللغة بدءاً من المحاكاة الايمائية الابتدائية وانتهاء باستعمالها في مداورة الأفكار المجردة . وتُشتق الأسطورة من خاصية للإدراك الشعوري تعود إلى الوعي الساذج ، أي « الإدراك الشعوري الذي يبث الحياة في الأشياء » . أما الفن فليس هدفه توليد الجمال ، ولا اللذة الجمالية ، ولا الوضعية التأملية ؛ وإنما هو التعبير عن الحياة في كليتها ، بجدها وهزلها ، بسموها وخسفها ، بتفككها وتساوقها ؛ ولكن الحياة المدرَكة بحدس شخصي هي التي تنتج الأثر الفني .

ثبت المراجع

E. CALLOT, *Philosophie biologique*, 1957, p. 291 - 334.

M. CAULLERY, les sciences biologiques, in *Histoire de la science*, 1957 p. 1178 - 1257.

I. - *Bicentenaire de J. B. de Monet de Lamarck*, Muséum de Paris, 1946.

M. CAULLERY, *Commémoration de 200e anniversaire de J. B. de Lamarck* 1946.

H. G. CANNON, *Lamarck and modern genetics*, 1959.

Charles Darwin and the voyage of the Beagle, éd. BARLOW, London, 1945.

Cambridge University Library, *Handlist of Darwin's papers*, 1960.

Darwin's Notebooks on transmutation of species, éd. G. DE BEER, London, British Museum, 1960.

J. HUXLEY, *Les pages immortelles de Darwin*, trad, M. BUCHET, 1939.

Commemoration of the centennial of the publication of « The Origin of the Species » by Charles Darwin, Philadelphie, s. d.

The evolution of livings organisms, Melbourne, Royal Society of Victoria, 1962.

G. WICHLER, *Charles Darwin*, Oxford, 1961.

J. F. LEROY, *Darwin*, 1966.

Actualité de Darwin, Bruxelles, 1960.

II. - H. BERGSON, *Œuvres*, éd. A. ROBINET et H. GOUHIER, Index, s. v. *Spencer*.

III. - Th. HUXLEY et J. HUXLEY, *Evolution and Ethics*, London, 1947.

Life and letters of Thomas Huxley, 2 vol., London, 1900.

IV. - S. AQUARONE, *The life and Works of Emile Littré*, Leyden, 1958.

V. - E. RENAN, *Œuvres complètes*. éd. H. PSICHARI, 1947...

L.BRUNSCHVICG, La philosophie de Renan, *Revue de métaphysique*, I, 1893; Œuvres philosophiques, t. III.

J. POMMIER, *La pensée religieuse de Renan*, 1925.

J. CHAIX - RUY, *Ernest Renan*, 1956.

- *L' « Averroès » d'Ernest Renan*, 1951.

VI. -H. TAINE, *Sa vie, sa correspondance*, 4 vol., 1904 - 1907; *De l'intelligence*, 1948; *Philosophie de l'art*, éd. J. F. REVEL, 1964.

H. BERGSON, *Œuvres*, éd. A. ROBINET et H. GOUHIER, Index, s. v. *Taine*. *Le centenaire de Taine*, Charleville, 1928.

VII. - A. de GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1940.

- *Introduction à l'essai sur l'inégalité des races humaines*, 1963; *Correspondance*, éd. DUFF et RANCŒUR, 2 vol., 1958.

X. - R. BOUVIER, *La pensée d'Ernst Mach*, 1923.

K. D. HELLER, *Ernst Mach*, Vienne, New York, 1964.

XI. - W. WUNDT. *Naturwissenschaft und Psychologie*, Leipzig, 1930.

W. NEF, *Die Philosophie W. Wundts*, 1923.

الفصل الرابع
الفلسفة الدينية

كانت الفلسفة الدينية نزعت ، في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، الى صياغة عقائد وسيعة حول الوجود أو الى تأويل إجمالي لفلسفة التاريخ ، هذا إن لم تتـه في التدين المبهم على منـوال شلايرماخر . وكانت الحركة الإيمانية ، التي رسمنا معالمها فيما تقدم ، تبشر بتغير : فالفكر الديني غدا في آن معاً أكثر وثوقية واكثر داخلية ؛ وترافق قبول العقيدة بتأمل في الإيمان الداخلي الذي يستاق النفس الورعة الى تلك العقيدة : وهنا أيضاً كانت السيادة للروح الوضعي بلا منازع .

(١)
نيومان والفكر الديني
في انكلترا

لم تكن البنتامية ، بحجتها العقلية الخالصة ، بعيدة كل البعد ، بروحها ، عن ذلك الدين القطعي ، الجاف ، العادم الانفعال ، الذي كان بـوسي[١] ، في أواسط القرن التاسع عشر ، ممثله النمطي . وفي الوقت

---

(١) ادوارد بوفري ، المعروف ببوسي : لاهوتي انكليزي (١٨٠٠ ـ ١٨٨٢) ، من رواد =

الذي راحت فيه النفعية يخمد وهجها ، شنت « حركة اوكسفورد » ، التي تولى زعامتها ج.هـ. نيومان (١٨٠١ ـ ١٨٩١) ، هجوماً بالغ القسوة على الشكلية الدينية : ومذهب نيومان منافحة عن الديانة المسيحية ، وعلى الأخص عن كنيسة روما التي صار ، بعد ارتداده ، من كرادلتها . وقوام هذه المنافحة مذهب لاعقلاني تعددت يومئذ تعابيره لدى كولريدج ، ولدى كارلايل ، وفي مظهر واحد على الأقل من مظاهره في فرنسا ، لدى رنوفييه . والنقطة التي انطلق منها هي عدم قدرة الاستدلال المنطقي الصرف على توليد التصديق الحقيقي REAL ASSENT. ويقصد بالتصديق حالاً ، لا يرنقه أي شك من القبول ، بواقع عيني وفردي ، حالاً يساعدنا على أن نحيا ، ويثير انفعالنا ، ويحدو بنا الى الفعل ، وييمم بنا شطر الجمال والبطولة بقدر ما ييمم بنا شطر الحقيقة . وعلى حين أن الاستدلال العقلي يتأدى الى احتمال كبير أو صغير ، لا تعرف بداهة التصديق التدرج ، مثلها في ذلك مثل التمثل المحيط لدى الرواقيين ؛ وعلى حين أن للاستدلال العقلي شروطاً معينة ، وهو يقبل النقل ، فإن التصديق فعل غير مشروط ، وشخصي تماماً ، وملزم للأنا بجماعه . وكما عارض بسكال الذهن الدقيق بالرياضي ، كذلك وضع نيومان في قبالة المنطيق المحاجج الحق الذي يتخذ من كلية تجربة الحياة مقدمة له .

وأما أن التصديق كما تقدم وصفه يتحقق في الاعتقاد الديني ، وأما أن الاعتقاد الديني الأوحد الذي يستتبع التصديق هو الاعتقاد الكاثوليكي ، فذلك هو تحديداً جانب الدفاع والمنافحة في كتابات نيومان : « الاعتقاد هو القبول بمذهب بعينه على أنه حق ، لأن الله يقول إنه حق » . والإيمان مبدأ للفعل ، والفعل لا يفسح في الزمن للقيام بأبحاث مدققة ؛ وعلى حين أن العقل يستند إلى البداهة ، يتأثر الإيمان

= الحركة الطقسية المعروفة بالحركة الاوكسفوردية أو البوسية التي جنحت بشطر من الكنيسة الانغليكانية نحو الكاثوليكية . وقد بقي هو نفسه وفياً للانغليكانية . «م».

بالتخمين . وربط السعادة بالطاعة والأئتمار ، وربط ماهية الخطيئة بالعصيان ، ورد قوة الاقتناع الى عادات تقليدية ـ « عادات من واجبنا أصلاً أن نقاومها قبل أن نستفيدها » ـ والشعور المباشر بضرورة الافتداء : هذه وغيرها مواقف قمينة بأن تنتزع التصديق ، ولكنها لا تستمد قوتها كلها إلا من الاعتقاد الكاثوليكي (**أجرومية للتصديق** A GRAMMAR OF ASSENT، ١٨٧٠)

ونلقى لدى و.ك. وارد (**مثال لكنيسة مسيحية** IDEAL OF A CHRISTIAN CHURCH، ١٨٤٤) روح المقاومة عينها ضد بروتستانتية « ثقيلة الوطأة ، عادمة الروحية ، نثرية وبلا نابض » . ويرى ف . د. موريتس (**محاولات لاهوتية** THEOLOGICAL ESSAYS ، ١٨٥٣ ؛ **مطالعات في الاخلاقية الاجتماعية** LECTURES OF SOCIAL MORALITY ؛ ١٨٧٠) في الدين حياة اكثر منه معرفة ؛ وهذا ما يحدو به الى أن يعارض في آن معاً المناقشات اللاهوتية المدرسية والدراسة النقدية للنصوص التوراتية ، التي جُعلت « للصلاة لا للتعريف » . والواقع أن تطور الأفكار الدينية لم يتأثر تأثراً يذكر في انكلترا في ذلك العصر بنقد التوراة والأناجيل الذي لعب دوراً بالغ الأهمية في كل من ألمانيا وفرنسا ؛ وانما في عام ١٨٦٠ فقط صدر مجلد بعنوان **محاولات ومراجعات** ESSAYS AND REVIEWS عرض فيه مؤلفوه الثلاثة ، جويت وب . باول ومارك باتيسون ، نتائج أبحاث النقد . وهذه الحاجة عينها الى دين حي هي التي تأدت بسيلي في **هوذا الرجل** ECCE HOMO (١٨٦٥) الى نزعة إنجيلية خالصة هجرت كل المأثور الوسيط لتعود أدراجها الى شخص يسوع مباشرة .

وبمزيد من القوة والأصالة يفصل الشاعر ماتيو أرنولد (**الله والكتاب المقدس** GOD AND THE BIBLE ، ١٨٧٥) ذلك التصور للدين فصلاً تاماً عن المسيحية التاريخية : فالدين ينبغي أن يكون مادة مباشرة بلا وسيط ، تجربة قابلة للتحقق منها : والحال أن الإيمان المسيحي جُعل جزءاً من الخيال المادي لِسفر الرؤيا ، جزءاً من

استدلالات عقلية ميتافيزيقية يعز فهمها على الغالبية . أما التجربة الدينية المباشرة بالمقابل فهي اليقين بأن العدالة ، التي هي قانون وجودنا ، هي في الوقت نفسه قانون العالم ؛ بيد أن هذه الصيغة ، التي تقارب أن تكون رواقية ، لا تقبل الاختزال الى الأخلاق وحدها ؛ فالرواقيون لم يضعوا نصب أعينهم سوى البحث العقلاني عن السعادة البشرية ؛ على حين أن يسوع والقديس بولس يضيفان اليه حسَّ رسالةٍ إلهية .

(٢)
بيير لورو

يصدر ب. لورو (١٧٧٩ ـ ١٨٧١) حكماً صارماً على الفلسفة الانتقائية : فهي فلسفة « الجمود والخمول ، فلسفة الأمر الواقع والوضع الراهن » ، فلسفة « رجال عاطلين من المأثور ومن المثال في آن معاً . فقد كانوا مجرد علاّمين ، وإن كان موضوع اهتمامهم المواد الفلسفية ؛ ولقد زعموا أنهم فلاسفة واعتقدوا أنهم كذلك ، وأطلقوا على أنفسهم اسم الانتقائيين » ؛ فالانتقائية هي من نتاج دار المعلمين النابوليونية التي كان مطلوباً منها « تخريج أهل خطابة وجدل » ؛ وقد تجاهلت القرن الثامن عشر برمته ، خلا كوندياك الذي أضافت اليه ريد ؛وكما يقول لرمينييه في **رسائل فلسفية موجهة الى واحد من سكان برلين** LETTRES PHILOSOPHIQUES ADRESSÉES A UN BERLINOIS : « كان من شيمتها ألا تهتدي إلى الواقع الفلسفي وألا تتحسسه بحد ذاته ؛ بل كانت بحاجة الى أن تلقاه مترجماً ، مكتشفاً ، ممذهباً؛فعندئذ كانت تفهمه وتقتبسه وتعرضه[٢] » . وما يأخذه على

(٢) دحض الانتقائية RÉFUTATION DE L'ÉLECTISME ، ١٨٣٩ ، ص ٥١ ؛ ٧٢ ، ٧١ .

الانتقائية ليـس مذهبها ومنهجها بقدر ما هو موقفها الروحي ؛ فالفلسفة تغدو معرفة خصوصية منقطعة الصلة بالحياة الاجتماعية ؛ فعلم النفس يدرَّس لطلبة دار المعلمين مثلما يدرَّس الحساب التفاضلي لطلبة المدرسة المتعددة الفنون ؛ وينعكس هذا الموقف في مذهب جوفروا الذي يفرِّق كل ما تجمعه الحياة : الله عن الكون ، والانسانية عن الطبيعة ، والناس عن الإنسانية ، والأفراد عن المجتمع ، وأخيراً ، وفي الإنسان ، الأفكار عن العواطف .

ويرى ب. لورو ، بالعكس ، أن على الفلسفة أن تتبع مسار الإنسانية وأن تعبر عن حياتها في كل عصر ؛ « إنها علم الحياة ... ؛ وعليها أن تعطي عن الحياة تعريفات وشروحاً تتفق والكشوف الحقة للفن والسياسة والعلم والصناعة في كل عصر » ؛ ولا تتلبس الفلسفة أبداً ذلك الطابع النهائي الذي يمكن أن تتلبسه الهندسة لأن هذه الأخيرة تتعاطى مع التجريدات ؛ بل يتجدد شبابها طرداً مع تقدم الإنسانية ؛ وذلك لأن « القوى الأخرى الموجودة في الانسانية خلاقة وخصبة على قدم المساواة مع الفكر » ؛ والفكر الخالص لا يوجد منعزلاً في سماء سابعة ؛ بل يتشكل بالتماس مع الواقع ويشكله بدوره بالفعل ورد الفعل المتواصلين ؛ لكن « كل تقدم ، سواء أفي معرفة الطبيعة الخارجية أم في تنظيم الحياة الإنسانية الجماعية ، يوجد ضرورة لتقدم في الميتافيزيقا » ؛ لا تختلف الفلسفة إذن في جوهرها عن الدين ، بشرط التسليم بدين تقدمي ؛ والفارق الوحيد بينهما يكمن في أصل الفكر الفلسفي الذي يكون تارة جماعياً ، وذلك عندما تتبناه البشرية ، فـ « ينسكب ، إذا جاز التعبير ، في الأفراد » ، وطوراً فردياً ، وذلك عندما يصبو الفرد الى مذهبية قد يتاح لها في المستقبل أن تتجسد في البشرية : فمكان المهدي المنتظر محفوظ ، الى جانب التقييم الجمعي .

من اليسير علينا أن نتبين الأصل السانسيموني والهيغلي معاً لهذه الأفكار ؛ بيد أن لورو لا يسلِّم بالتمييز السانسيموني بين العصر النقدي أو السلبي وبين العصر العضوي ؛ إذ أن كل سلب ينزع إلى

إثبات ويفترضه ضمنياً ؛ والبشرية تبني دوماً ولا تهدم أبداً . ولكن ما الرأي في تلك الفلسفة الموروثة من القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر والتي تكاد تقف جهدها كله حصراً على مشكلة أصل المعارف ، على المشكلة التي تنعت بأنها نقدية ؟ إن لبيير لورو بصدد هذه النقطة شبه نظرية : فذلك التطور الزائغ متأتٍ من الشكل الذي تلبسه الدين المسيحي ؛ فقد تجمد هذا الدين وخنق، بالإدانات ، كل نقاش كان يمكن أن يضع موضع تساؤل ما كان يُعتبر أمراً مبتوتاً وحكماً مبرماً ؛ وقد لزم عن ذلك أن الفلسفة ابتعدت عن الدين لتصب جهدها كله على المشكلة « السيكولوجية » .

ربما لم يكن لشيء أن يعبر عن روح عصر بقدر ما يعبر عنه هذا الفرح بالتحرر من القيود التي كانت تكرِه الذهن على التحري عن أصل المعرفة وقيمتها . وفلسفة ب. لورو منسوجة من إدانة ما يجمِّد وما يستبعد ، ومن إثبات ، بالغ العمومية أصلاً ، للداخلية المتبادلة لأجزاء الواقع . فعلى سبيل المثال ، لو حصرنا النفس بالعقل ، لوجدنا أنفسنا أمام الأفلاطونية واستبداد العلم ؛ ولو حصرناها بالاحساس والانفعال ، لوجدنا أنفسنا أمام مذهب هوبز الذي لا يستطيع كبح الأعجم المأخوذ في دوامة انفعالاته إلا باستبداد الدولة . ولو قصرناها على العاطفة ، صنيع روسو ، لبرزت ضرورة عقد اجتماعي يلاشي الفرد . والحق أن كل شذرة من الواقع لا تفسير لها ولا تبرير إلا بعلاقتها بالكل ؛ و« التضامن المتبادل» بين جميع الموجودات يشير لديه إلى « تواصل » اكثر مما يشير الى الصلة الخارجية الصرف التي توحي بها الكلمة .

على هذا النحو يكون للمؤسسات الاجتماعية ، من ملكية ووطن وأسرة ، ما يبررها ؛ فعن طريق هذه الوسائط يستطيع الانسان أن يتواصل مع **الكل** الذي خُلق من أجله ؛ فبوساطة الملكية ، وبقدر ما أنها وسيلة للعمل ، يتحد الانسان بالطبيعة ؛ وبوساطة الوطن يندرج في مأثور تاريخي يؤلف هو نفسه جزءاً من تاريخ أشمل ، هو تاريخ الانسانية ؛ وبوساطة الأسرة ، يكون له اسم وخلق وشخصية . ولكن

متى ما توقفت هذه المؤسسات عن أن تكون مجرد وسائط بين الفرد واللامتناهي ، وطلبت الوجود لذاتها وللفرد الذي ينعزل في أنانيته ، فعندئذ تغدو الملكية الرأسمال الذي يهدد العمل ، والأسرة وسيلة للحفاظ على امتيازات الميلاد ، والوطن أداة حرب وسيطرة . وينزع كل نشاط ب. لورو الى تصحيح هذه الانحرافات والى إعادة إدراج تلك المؤسسات في حياة الانسانية ؛ وما اشتراكيته إلا وسيلة لإعطاء الجميع ما تنطوي عليه الملكية من محاسن ؛ ويوم كان نائباً في الجمعية الوطنية ألقى في ١٥ حزيران ١٨٤٨ خطاباً طالب فيه بأن تغدو الجزائر ميدان تجربة للاشتراكية ؛ قال : « دعوا الشعب يحاول ، فذلك حق له ... وإلا فسوف تضطرون الى حبس سرب النحل في الخلية ، وعندئذ يحدث في المجتمع البشري ما يحدث لدى النحل : الحرب ، الحرب الضروس الضارية ... فهل من سبيل الى احتواء ما يريد الخروج ، ما تريده الشريعة الإلهية على الخروج ؟ » . وهكذا ، فإن إصلاح تلك المؤسسات وفق روحها من شأنه أن يجعل منها وسائل للخلاص .

إن الفرد يرتبط ، عن طريقها، بالانسانية : ولكن ما كنه هذه الرابطة وفيمَ تكمن ؟ إنها لا تكمن في المحبة والرأفة ، في حب يتوجه حقاً الى إله مفارق للانسان اكثر ممايتوجه الى الانسان نفسه ، بل تكمن في التضامن الذي يُشعِر الفرد بأنه لا شيء بدون الانسانية التي تمده بأسباب الحياة وتشد من أزره ؛ ويفصح ب. لورو بصدد هذه النقطة عن آراء تشابه الى حد بعيد آراء أوغست كونت ، وإن بمزاج مباين للغاية : « إن المتحضر الصلف يعتقد أنه يعرف ويحس من تلقاء نفسه . ما أغباه ! فهو لا يحوز معرفة ولا إحساساً إلا بالإنسانية وللانسانية » . والانسانية تتواصل في كل واحد منا ، ونحن نتواصل في الانسانية اللاحقة . والحق أن اتصالية الانسانية لا تختلف اختلافاً بيِّناً عن اتصالية حياة الفرد ؛ ففي الحياة الأخيرة هذه تهمل الذاكرة التفاصيل ولا تحتفظ إلا بما هو جوهري ؛ والوراثة الجسمانية والعقلية والخلقية هي ذاكرة الانسانية .

(٣)
جان رينو

أصدر جان رينو (١٨٠٦ ـ ١٨٦٣) كتابه (**الأرض والسماء** TERRE ET CIEL سنة ١٨٥٤ ، ولكنه أعد له العدة قبل ذلك بدراسات شتى ، منها **لاتناهي السماوات** L'INFINITÉ DES CIEUX في **المجلة الموسوعية** REVUE ENCYCLOPÉDIQUE،وعدد كبير من المقالات في تلك **الموسوعة الجديدة** ENCYCLOPÉDIE NOUVELLE التي أسسها مع ب. لورو سنة ١٨٣٨ والتي كان يفترض بها أن تجدد مشروع ديدرو (المواد : بونيه ، كوفييه ، علم الإحاثة ، نظرية الأرض ، كوندورسيه ، بسكال ، القديس بولس ، زرادشت ، اوريجانس ، ديانة الغاليين) . وقد ولد جان رينو في مدينة ليون عام ١٨٠٦ ،وتخرج من المدرسة المتعددة الفنون ، وعمل مهندساً في كورسيكا ، ثم اعتنق السانسيمونية ، وقدم الى باريس للانضمام الى أنفانتان سنة ١٨٣٠ ؛ بيد أنه لم يلبث أن افترق عنه بعد عام واحد ، طاعناً في المذهب لإلغائه الحرية والكرامة الانسانية ، ولمفاقمته من وضع النساء بلاأخلاقيته .

على كل حال ، كانت شواغله مباينة بما فيه الكفاية لشواغل السانسيمونيين وحتى لورو ؛ فقد كان اكثر قرباً الى إشراقية بالانش . وكان جل مناه أن يعرف المصير الفردي لكل نفس ، لا مصير الانسانية جملة واحدة ؛ وما كان يعتقد على كل حال في الترياق السانسيموني أو الفوريوي الشافي لجميع أدواء الانسانية ؛ فكل نفس مطالبة بأن تنحو الى مزيد من التجوّد في مصير أخروي . وما حياتنا نفسها إلا استمرار لحياة سابقة هي لها بمثابة كفارة عن خطاياها ؛ لكن هذه الحياة الدنيا تهيء بدورها لحياة أخرى سيدور مدارها في مكان ما من لاتناهي الاصقاع السماوية ؛ ومن كوكب الى كوكب تتقدم النفس باطراد ، بدون أن تنعتق أبداً من تجسدها (يعتقد رينو ، مع لايبنتز وبونيه ، في ارتباط لا تفصم عراه بين النفس والجسد) ، امتحاناً تلو امتحان ، نحو كمال

لن تبلغ اليه أبداً ؛ ولا وجود لجحيم أو لنعيم بالمعنى اللاهوتي للكلمة ، ولا لهالكين لا صفح عنهم أو لأبرار أدوا مهمتهم مرة واحدة ونهائية ، وانما هناك سلسلة لامحـدودة من مقامات تتقدم فيها النفس بلا انقطاع .

ويخيل اليه أن الحل المسيحي الذي ينتبذه ، أي الدعوى التي تقول بخلق النفوس ، هو الذي ولَّد الأفكار الثورية ؛ يقول مخاطباً أهل اللاهوت : « يتراءى لي أننا وصلنا الى زمن باتت فيه نظرية التفاوتات مطلوبة بقوة بحكم ضرورات تتصل بالنظام العام ... لكن ألا ترون أنه اذا كانت يوطوبيا دعاة المساواة تعرف اليوم انتشاراً ويتزايد اكثر فأكثر خطرها ، فهذا على وجه التحديد لأن اعتقادكم هو الذي أخرجها الى الوجود وهو الذي يمدها بأسباب الغذاء ؟ » .

(٤)
سكريتان

كان تعليم شارل سكريتان (١٨١٥ ـ ١٨٩٥) ، المدرِّس في جامعة لوزان ، موجهاً في آن معاً ضد ضربين من الشطط : شطط اللاهوتيين العقلانيين وشطط المذاهب السلطوية ؛ ضد تفاؤل « الوعاظ الذين يزعمون أنهم حريون » والذين ينتهون الى مذهب وحدة الوجود ، وضد مذهب إيماني يقوم على السلطة المحض[٣] ؛ ويؤلف تعليمه ، بين هذين الشططين ، معنى « العقل المسيحي» . وهذا الموقف يمثل الحالة الذهنية لتلك الحركة الفكرية الدينية التي أطلق عليها في سويسرا اسم **اليقظة** .

إذن فمؤلَّفه عن **فلسفة الحرية** (١٨٤٨ ـ ١٨٤٩) وعظ فلسفي بـالمسيحية . يقـول : ينبغي التمييز بين « العقـل الوثني والعقـل المسيحي ... فمن جهة أولى ، لا يتأتى للعقل أن يفهم المسيحية إلا

---

(٣) **فلسفة الحرية** PHILOSOPHIE DE LA LIBERTÉ ، المجلد ٢ ، ص ٤٠٣ ؛ ٧٣٠.

بتأثير المسيحية نفسها وبفعلها ، وهذا الفهم للمسيحية هو ، من الجهة الثانية ، جزء من عملنا الترميمي (المقصود به إحياء الانسان بعد السقطة) الذي لا نستطيع عزوفاً عنه ... لزام علينا إذن أن نفصح عن رأينا بصدد المذاهب الرئيسية للمسيحية ، تلك المذاهب التي نرى أنها تدخل في باب فلسفة التاريخ وتؤلِّف بحق معنى الكلمة مركـزها وجوهرها . ونحن لا نعتقد البتة أن العقل الطبيعي توقع هذه الأمور (السقطة والفداء) قبل الحدث : لكننا نعتقد أنه لزام على العقل المسيحي ، بعد الحدث وإشهاره في الكنيسة ، أن يسعى الى فهم تلك الأمور، وأنه مستطيع الى ذلك وصولاً » .

فضلاً عن ذلك ، فإن هذه الميتافيزيقا ، التي هي تأويل للمذهب المسيحي ، ما وجدت إلا لتكون بمثابة مدخل الى الأخلاق ؛ ومن ثم فإن ما يحكمها هو هذا الغرض الذي من أجله وجدت ، وليس أي عقيدة مفروضة من الخارج ؛ ولزام عليها بالتالي أن تبرر الحرية الانسانية ووجود مبدأ أعلى يمكن أن يقوم لها مقام الضابط والقاعدة .

يدرج سكريتان ، تحت اسم الحلولية ، كل المذهب الذي يرى في الوجود المتناهي النتيجة الضرورية لمطلق اقتضت الضرورة وضعه هو ذاته : فسكريتان ، مثله مثل جاكوبي ، يعتبر الحلولية تعبيراً عقليـاً عن وحدة الوجود : وهو يقع على آثار لها لدى العديد من اللاهوتيين : فجميع أولئك الذين يرون في الله موجوداً ضرورياً بذاته مجبرون على أن يسندوا اليه فعلاً ضرورياً ايضاً . « إذا ما انطلقنا من الضروري لا نصل أبداً الى الممكن». ولا سبيل الى الافلات من إسار وحدة الوجود إلا في حال التسليم بأن الله حرية مطلقة ؛ يقول سكريتان في واحدة من تلك الصيغ التي تذكّر بصيغ أفلوطين :« ما دام حراً إزاء حريته بالذات ، فإنه ليس إلا ما يريد أن يكونه ، فهو كل ما يريد أن يكونه ، وهو كل ما يريد أن يكونه لأنه يريد ان يكون كذلك .. إن فكرة موجود كامل بطبيعته متناقضة ، لأن موجوداً كاملاً كهذا سيكون أقل كمالاً من موجود يمنح نفسه الكمال بحرية » (**فلسفة الحرية** م ٢ ، ص ١٦) .

لا يمكن للميتافيزيقا إذن أن تكون في حقيقتها سوى تاريخ للافعال الممكنة للحرية المطلقة : فهناك أولاً الخلق ، وهو حدوث حر تمام الحرية ، ولا جوهر له سوى الإرادة الإلّهية التي تضعه ؛ وأما أن الله لا يتجسد في هذه الإرادة ولا يتضاعف فيها ، فتلك هي « المعجزة » التي تسمح باستقلال الخليقة . والله لا يخلق رغبة منه في المجد ، ولا بسائق أي رغبة أخرى كامنة فيه : فذلك من شأنه أن يجعل من الخلق فعلاً ضرورياً ؛ فهو يريد إذن الخليقة ، لا لذاته بل لذاتها ، وتلك هي محبته لها ؛ إنه يريدها غاية ، إذن يريدها حرة : « إن الله يحدِث موجوداً يحدِث ذاته بذاته ؛ هذا ما ينبغي أن نفهمه » . يحدِث ذاته بذاته ، أي أنه ، وهو اللامتعين في البدء ، يستطيع أن يكوِّن نفسه في الله ، صنيع الملاك ، أو أن يحاول تكوين نفسه بنفسه ضد الله ، صنيع إبليس ؛ وأخيراً ، إن في مقدوره أن يحاول تكوين نفسه في داخل نفسه في استقلال عن الله ، وهذا ما فعله الانسان ، وذلك هو بحصر معنى الكلمة كنه السقوط . فالسقوط،إذا ما تركنا وحدة الوجود جانباً،هو التوفيق الوحيد الممكن لحالة العالم الراهنة مع وجود إلّه محب ، ولكن ما دام هناك تضامن في الشر يثقل بوطأته على البشر جميعاً من اليوم الأول لميلادهم ، فلا مناص أيضاً من التسليم بأن الانسانية واحدة وبأنها قارفت الخطيئة بقرار واحد ؛ فليس وجود الشر الخلقي هو ما يقيم الدليل على السقوط ، بل كونه يفرض نفسه بمعزل عن الإرادة . والخليقة ، إذ تريد أن تكون مستقلة عن الله ، تريد تلاشيها بالذات ، لأن الله مبدؤها ؛ لكن هذا التلاشي مستحيل ، لأن الله يريدها بإرادة مطلقة ؛ وهي تستطيع خروجاً من حالة التناقض والألم هذه بفعل قدرة محيية : فكل تاريخ الانسانية هو تاريخ إحيائها في الوحدة الأولية وفي حب الله .

إن تفرُّق الانسانية الى أفراد متمايزين هو في آن معاً نتيجة السقوط وواسطة الإحياء ؛ فكثرة الأجيال التي تتعاقب لا تؤلف في الواقع سوى موجود واحد ، والدليل القاطع على هذه الوحدة قانون

التحاب الذي يجعلنا والغير من ماهية واحدة ؛ لكن الافتراق الى أفراد يفسح في المجال أمام الصيرورة التقدمية التي هي وسيلة الشفاء ؛ إذن فمبدأ التفرد هو النعمة الإلهية التي تخلق بحسب أماني البشرية أفراداً متمايزين يمثل كل واحد منهم درجة من الوجود إذا جاز التعبير ، مظهراً من الانسانية ، وبالتالي وسيلة تقدم ؛ وإن للفرد ، بما هو كذلك ، قيمة مطلقة ، وهو خالد لا يفنى . وإنما في هذه الفكرة عن الصيرورة الشافية ، اكثر بكثير مما في تصوره المركزي عن **الحرية** ، نستطيع أن نتقرى أثر تعليم شلينغ على سكريتان . فالتقدم يتأدى الى « الفرد الكامل » ، الى المسيح ، الذي تتحد فيه القدرة المحيية بالانسانية؛ ففيه ، وبالاتحاد معه ،تتحول الطبيعة البشرية ، وهذا التحول هو الخلاص . وليس موت المسيح بكفارة ، ينوب فيها مناب البشرية ؛ بل هو مثال وقدوة .

ويصطدم سكريتان هنا بالتضاد بين فكرة الخلاص الشخصي وفكرة الخلاص الشامل للبشرية ؛ والاتحاد بين هاتين الفكرتين يتحقق في نظره بفضل فكرة الكنيسة التي هي أشبه بـ « الجسم المطلق » حيث يتساتل الكل نحو هدف واحد ، كل على طريقته ؛ فالفرد لا يعرف طريقه الى الخلاص إلا مع المجموع وفي المجموع .

لقد أبدى سكريتان عن شيء من الترفع عن الميتافيزيقا ؛ كتب يقول : « لقد شدت مذاهب ثم تركتها تتداعى بشيء من اللامبالاة » ؛ وبالفعل ، لم تكن ميتافيزيقاه سوى مدخل الى الأخلاق التي أضحت في وقت لاحق ، الى جانب النشاط الاجتماعي ، شغله الشاغل . فهو يرى في الأخلاق تحقيق الحرية ؛ ولها وسيلتان : غزو الطبيعة ، الذي يغدو موضوعاً للاقتصاد السياسي ، وتكوين الدول التي تغدو ، وإن تولدت من الاستبداد ، ضمانة الممارسة الحرة للفاعلية . وهو لا يفهم على كل حال تحقيق الحرية على شاكلة كانط : فمادة الواجب لا يمكن استنتاجها ، في نظره ، من شكله ؛ وقد أخطأ كانط خطأ فادحاً عندما فصل النظر عن العمل فصلاً تاماً ؛ وفي الحقيقة ، ان « الإرادة هي في

صميم العقل ؛ والعقل ، اذا فصل عن الارادة ، يكون على الدوام صورياً»؛ وفي مثل هذه الحال ، لا يزيد العقل على أن يكون إدراكاً للعلاقات الضرورية ، ولا يمكن أن يكون بمثابة الأساس للنظام الخلقي ؛ غير أن العقل الفعلي هو تركيب الإرادة والعقل ؛ « إنه العقل ذاته الذي يترجم عن نفسه في مضمار النظرية بضرورة الاعتقاد ، وفي مضمار الممارسة بواجب العمل» . والتجربة تتمخض عن علاقات تضامن بين الفرد والنوع ، ومن هنا ينبثق الواجب الذي ترتد اليه جميع الواجبات الأخرى ، واجب تحقيق الكل ، أي التحاب[٤] .

(٥)
جول لوكييه

في الحقبة عينها التي كانت فيها الحتمية هي المذهب السائد ، هي المذهب العلمي،وفي الحقبة عينها التي ستوطد فيها موقعها على نحو باهر مع النفوذ الذي أصابه كل من داروين وسبنسر وتين ، كتب ج.لوكييه (١٨١٤ ـ ١٨٦٢) ، المتوحد البروتوني ، صديق رنوفييه في المدرسة المتعددة الفنون (لقد نشر هذا الأخير بعضاً من كتابات لوكييه بدون أن يكون أي منها مكتملاً) ، يقول : « إن عقيدة الضرورة الشنيعة تلك لا يمكن البرهان عليها : فهي وهم يتضمن الشك المطلق في أحشائه . انها تتلاشى أمام فحص جاد ويقظ ، مثلها مثل تلك الأشباح التي تتألف من مزيج من النور والظلام والتي لا تخيف إلا الخوف والتي تبددها اليد حالما تلمسها» (**البحث عن حقيقة أولى** LA RECHERCHE D'UNE PREMIÈRE VÉRITÉ ، طبعة دوغاس ، ١٩٢٥ ، ص ١٣٤) . والحتميون نظريون يرون أن الخارج هو وحده الموجود : فهم لا يتصورون الفعل إلا في أشياء ، تماماً كما يكون الفعل

---

(٤) ج. دوبروا: ش. سكريتان والفلسفة الكانطية CH. SECRÉTAN ET LA PHILOSOPHIE KANTIENNE ، باريس ١٩٠٠ ، ص ١٥ و ٣٦ .

في آلة ؛ وصحيح أنه يقف في قبالتهم الروحيون الذين يزعمون أنهم يدركون الحرية بالتجربة الباطنة ؛ لكن الشعور بانتفاء القسر في الفعل لا يعد دليلاً : فالتجربة لا يُعتد بها إلا إذا وجد الأنا نفسه مرتين أو اكثر في ظروف متماثلة ، فجاء فعله في كل مرة مختلفاً ؛ ومثل هذه التجربة ، بطبيعة الحال ، مستحيلة . ولكن يمتنع أيضاً أن نجعل عمادنا على البداهة ؛ فثمة بداهات وهمية .

إن جانب الجدة الجوهرية في كتابات لوكييه يتمثل بأنه أدخل الحرية باعتبارها شرطاً لازماً للبحث عن الحقيقة ، باعتبارها « شرطاً **وضعياً** ، أي وسيلة للمعرفة » (ص ١٤١) . ولا توجد الحرية إلا في داخل تأمل يتحرى عن حقيقة أولى ، حقيقة تكفي ذاتها بذاتها وتكون في منجى من كل شك . ويسوق لوكييه تأمله في أول الأمر على منوال ديكارت ، منتهياً الى الشك التام ، الى الخواء من كل إثبات ، ولكن بنبرة مباينة للغاية : « شك قسري ! شك مضاد للطبيعة ، حالة عنيفة ، متوهِّمة ، شطط ذهن متطلِّب وسئم ليس لشيء أن يرضيه » (ص ١٠٤) ؛ غير أنه يهجره أو يكاد عندما يتكلم ، وقد عاد الى تبني إحراج مينون ، عن « استحالة الوصول الى العلم بغير العلم ذاته » (ص ١٠٦) ؛ ثم يتنبه ، بانعطاف مباغت ، الى شرط أعمق غوراً للبحث ؛ وهذا الشرط هو الحرية : « كيف أخطو خطوة واحدة في هذا البحث ، كيف أتلمس طريقي اليه ولو مجرد تلمس إن لم يكن بوساطة حركة فكري الحرة تلك ؟ كيف أعقد العزم على البحث ، وأحدد لنفسي الهدف ، وأقاطع العادة والآراء المسبقة ، وأحاول أن أضع نفسي في شروط الاستقلال والصدق ... إذا كانت أفكاري تتهيأ وتتولد ويتعاقب بعضها في إثر بعض في نظام لا سيطرة لي عليه ، وبكيفية لا دخل لي بها ، وكل فكرة منها حتم عليها في كل لحظة أن تكون بالتحديد ما هي كائنة عليه ، بدون أن يكون في مقدورها أت تكون غير ما هي كائنة عليه ؟ » . الحرية إذن هي القدرة على التصرف بأفكارنا ، على سلكها في نظام لا يكون ضرورياً بضرورة طبيعية ؛ لكن ذلك هو الجواب بالذات

عن البحث : فالحقيقة الأولى هي الحرية ؛ واستكشافها يكون بطريقة يشبهها لوكييه نفسه بالتحليل الجبري : فالسؤال (ما الحقيقة الأولى) يصحح نفسه بنفسه ليصير العلم الذي يبحث عن ذاته وينتج الجواب ، أي العلم الذي يهتدي الى ذاته (ص ١٠٧) . والخطأ انما كان في إرادة البحث عن شيء ما ، ومثلاً عن بداهة تقسر قسراً على إثبات الحقيقة ؛ « والحال أن فعلاً من أفعال الحرية [البحث بالذات] هو الذي يثبت الحرية » .

حتى نحسن فهم لوكييه ، لا بد لنا من الإشارة باقتضاب الى الجو المعنوي (المغاير كثيراً لمثيله لدى رنوفييه) الذي كانت تنطرح فيه فكرة الحرية لديه . فهذا الكاثوليكي الورع ، القارىء المواظب للكتاب المقدس ولآباء الكنيسة ، وبخاصة منهم القديس بـولس والقديس أوغوسطينوس ، كان يستغرق في تأمل دائم التوتر تتواجه فيه الحرية مع عقائد الخلق ، وكلية قدرة الله ، وعلى الأخص الجبر الإلّهي ؛ ولم يكن هذا التأمل يتأدى إطلاقاً الى مذهب دقيق وواضح المعالم ؛ بل كان لوكييه يتبنى بحمية جميع قضايا اللاهوت بدون أن يتبين النقطة التي تتلاقى عندها : فمن جهة تتبدى حريتنا وكأنها خلقنا لذاتنا ؛ فأن نكون أحراراً يعني « أن نفعل ، لا أن نصير ، لكن أن نفعل ، وإذ نفعل أن نصنع أنفسنا » (ص ١٤٣) ؛ لكن كيف السبيل الى التوفيق بين مثل هذه الحرية وبين قدرة الله : « يا له من مشروع : أن يخلق موجوداً يكون مستقلاً عنه ، بكل معنى الكلمة ، موجوداً حراً فعلاً ، شخصاً! لقد وضع في ذلك كل فنه ، ولا ندري بأي حركة بارعة أنجز تلك الآية ! ... الشخص الانساني ، موجود يستطيع أن يأتي شيئاً بدون الله ! يا لها من معجزة مخيفة ! الانسان يعمل فكره ، والله ينتظر » . واذا كانت الحرية فعلية حقاً ، فالزمان أيضاً لا بد أن يكون متمايزاً بالماهية عن الأبدية ؛ كتب لوكييه في حاشية له يقول : « التعاقب أمر واقع » ، وأضاف يشرح : « إذا نظرنا الى الأشياء في وجودها ، فإنها توجد فعلاً واحدها بعد الآخر» ؛ ومن ثم لا بد أن « يراها الله بالتعاقب تصل

بالتعاقب الى الوجود ، وعلى هذا النحو يطرأ على الله شيء يقارب أن يكون تعاقباً » . يجنح لوكييه إذن الى تنظيم نظرية الله حول معنى الحرية ، على نحو ما سيفعل لاحقاً ، وتحت تأثيره ، رنوفييه وجيمس ؛ ولكن تبقى هناك عقيدة الجبر الإلهي ؛ والمحاورة المدهشة بين الناجي والهالك لا تنوِّرنا كثيراً بصدد الكيفية التي يزمع لوكييه أن يوفق بها بين تلك العقيدة وبين الحرية الفعلية للافعال الانسانية؛ ومع ذلك فإنه يجرِّد الحرية من وعيها لذاتها ، وعلى الأخص من نتائج فعلها ، ليخضِع الانسان على نحو أشمل لحكم الله : « إن الله يقرأ في قلب الانسان خيراً من الانسان نفسه ؛ ...وما يكرهنا على التواضع هو شعورنا بالجهل بما إذا كان هذا الفعل أو ذاك حراً » . وكل إنسان يُدخِل ، بفعله الحر ، الى « تاريخ العالم شيئاً لا يمكن بعد الآن الا يؤلف جزءاً منه . والانسان ، فاعل ذلك الفعل ، ينساه ... لكن الله رآه ... فماذا نعرف مما ينفتح أو مما ينغلق بالنسبة الينا في المستقبل مع كل فعل من أفعالنا ، بما فيها أقلها شأناً ... ولكم يفلت وجودنا بالذات من أيدينا ، وعلى الأخص من حيث يكون مزيد من امتداده وتوسعه ! » (ص ١٤٨ ؛ ٢٩٨) . إذن فالحرية لدى لوكييه ، وهو بذلك يفترق كثيراً عن فيخته ، تدعنا في جهل مطبق بأنفسنا وبمصيرنا .

ثبت المراجع

I. - J. H. NEWMAN, *Works*, éd. Ch. F. HAROLD, 6 vol., 1947 - 8; *Ecrits autobiographiques*, éd. H. TRISTRAM, trad, GINOT, 1956; *Apologia provita sua*, trad. L. MICHELIN - DELIMOGES, 4e éd., 1951; *.perte et gain*, trad. M. PERRIN, 1946; *Sermons universitaires*, trad. P. RENAUDIN, 1955.

John H. Newman; *Centenary essays, London, 1945.*

H. BIEMOND, Newman, 1937.

L. BOUYER, *Newman, 1952.*

M. NÉDONCELLE, La philosophie religieuse de J. H. Newman, Strasbourg, 1946.

J. GUITTON, *La philosophie de Newman*, 1933.

D. Gorce, *Le mouvement d'Oxford*, 1952.

IV. - E. BOUTROUX, La philosophie de Secrétan, *Revue de métaphysique, 1895.*

S. BERTHOUD, *Trois doctrines*, 1939.

Centenaire de la leçon inaugurale de Charles Secrétan, Lausanne, 1942.

V. - J. LEQUIER, *Œuvres complètes*, Neuchâtel, 1952.

J. GRENIER, *La philosophie de Jules Lequier*, 1936.

X. TILLETTE, *Jules Lequier*, 1964.

الفصل الخامس
الحركة النقدية

كان من نتائج فشل المذاهب الميتافيزيقية الوسيعة ، بالاضافة الى اتئاد في اندفاعة الوضعية وتطور في الفكر الديني ، عودة الى التوجه النقدي الأصلي للكانطية .

(١)
شارل رنوفييه

عرفت هذه الحركة تباشيرها الأولى في فرنسا مع رنوفييه (١٨١٥ ـ ١٩٠٣) ؛ وقد ولد ، مثل كونت ، في مونبلييه ، ولما قدم الى باريس سنة ١٨٣١ تردد على أوساط السانسمونيين ؛ وكان كونت هو معيده في المدرسة المتعددة الفنون التي انتسب اليها سنة ١٨٣٤ ؛ وهناك تعرف الى لوكييه . أما مؤلفاته الأولى فهي **محصل الفلسفة القديمة** MANUEL DE PHILOSOPHIE ANCIENNE(١٨٤٢)، **ومحصل الفلسفة الحديثة** MANUEL DE PHILOSOPHIE MODERNE (١٨٤٤) ، ومقاله عن **الفلسفة** في **الموسوعة** الجديدة التي أصدرها ب . لورو . وقد استاقته ثورة ١٨٤٨ الى كتابة **المحصل الجمهوري** MANUEL RÉPUBLICAIN (١٨٤٨) **والتنظيم البلدي والمركزي للجمهورية** ORGANISATION COMMUNALE ET CENTRALE DE

LA RÉPUBLIQUE (١٨٥١) ، وكذلك جملة من المقالات في **صحيفة الشعب** FEUILLE DU PEUPLE . وبدءاً من يوم الانقلاب[1] ، نذر نفسه كلياً للفلسفة النظرية ، منمياً نزعته النقدية في **محاولات في النقد العام** ESSAIS DE CRITIQUE GÉNÉRALE ، وهي أربع عدداً (**المحاولة الأولى ، التحليل العام للمعرفة** ، ١٨٥١، الطبعة الثانية ١٨٧٥ ؛ **المحاولة الثانية ، الانسان** ، ١٨٥٨ ، الطبعة الثانية ١٨٧٥ ؛ **المحاولة الثالثة ، مبادىء الطبيعة** ، ١٨٦٤ ، الطبعة الثانية ١٨٩٢ ؛ **المحاولة الرابعة ، مدخل الى فلسفة التاريخ التحليلية** ، ١٨٦٤ ، الطبعة الثانية ١٨٩٦) ؛ ويعود الى الحقبة نفسها كتاباه : **الخيال في التاريخ** UCHRONIE (١٨٥٧ ، الطبعة الثانية ١٨٧٦) **وعلم الأخلاق** LA SCIENCE DE LA MORALE (١٨٦٩) . ومن ١٨٧٢ الى ١٨٨٩ حرر عدداً جماً من المقالات في مجلة **النقد الفلسفي** CRITIQUE PHILOSOPHIQUE التي أتبعها ، بين ١٨٧٨ و ١٨٨٥ ، بمجلة **النقد الديني** CRITIQUE RELIGIEUSE التي تتضمن الأعداد الأخيرة منها رسم **تصنيف منهجي للمذاهب الفلسفية** L'ESQUISSE D'UNE CLASSIFICATION SYSTÉMATIQUE DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES (وقد صدر فيما بعد في مجلدين في ١٨٨٥ ـ ١٨٨٦) . وبدءاً من ١٨٩١ نابت مجلة **السنة الفلسفية** L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE مناب مجلة **النقد** ، وتولى رئاسة تحريرها إ . بيون . وكان آخر ما خطه يراع رنوفييه **فلسفة التاريخ التحليلية** LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE DE L'HISTOIRE ١٨٩٦ ـ ١٨٩٨) ، و **المونادولوجيا الجديدة** LA NOUVELLE MONADOLOGIE (بالاشتراك مع برا ، ١٨٩٩) ، و **إحراجات الميتافيزيقا الخالصة** LES DILEMMES DE LA MÉTAPHYSIQUE PURE (١٩٠١) ، **والشخصانية** LE

---

(١) انقلاب نابليون الثالث في ٢ كانون الأول ١٨٥١ . «م».

PERSONNALISME (١٩٠٣) :وقد ربطته وسكريتان آصرة صداقة ؛ وفي عام ١٩١٠ نشرت الرسائل التي تبادلاها على امتداد الفترة من ١٨٦٨ الى ١٨٩١ .

جاء مذهب رنوفييه ليكرس القطيعة مع تلك المذاهب الكبرى المقدودة من قدة واحدة التي عرفت ازدهاراً واسعاً في مفتتح القرن التاسع عشر . فرنوفييه عدو بالولادة لجميع المذاهب التي ترى ، بأي صفة من الصفات ، أن حياة الانسان الخلقية هي بمثابة تجلٍ ضروري وغامض لقانون أو واقع كليين : فالحتمية العلمية ، والجبرية التاريخية ، والصوفية ، والمادية ، والتطورية ، وكل المذاهب التي على شاكلتها لا تعدو ، من هذه الزاوية ، أن تكون واحدة في نظره ، لأنها تمتص الفرد وتلاشيه .

لم تكن فلسفته ، ولا حدسه بالعالم ، تدور حول محور واحد ؛ بل هي تتضمن بالأحرى ثلاث موضوعات متوازية ، تتساتل فيما بينها أحياناً ، لكنها تبقى متمايزة للغاية بأصلها وطبيعتها ؛ والموضوعة الأولى هي قانون العدد ، المتولد من تأملات في حساب اللانهائي الصغر بدأها منذ أن بدأ دراسته الرياضية في المدرسة المتعددة الفنون ؛ فالرياضيون ، ومنهم كوشي على سبيل المثال ، يبرهنون على استحالة العدد اللامتناهي في المجرد ؛ وينص قانون العدد ، بمقتضى هذه الاستحالة ، على أن المجموعات الواقعية ينبغي أن تكون مجموعات متناهية .

والثانية هي موضوعة الحرية ؛ فالتأمل في حجج صديقه لوكييه دله على أن حرية الاختيار ليست في جذر الحياة الأخلاقية فحسب ، بل كذلك في جذر الحياة العقلية ، وأن ما من يقين ممكن بدونها .

والثالثة هي النسبية المثالية التي اقتبس فكرتها من كانط وأوغست كونت : فلا وجود إلا لظاهرات ، وكل ظاهرة نسبية ، بمعنى أنه يمتنع فهمها إلا بصفتها مركّباً أو مركَّباً بالقياس الى شيء محدَّد آخر .

وليس بين هذه الموضوعات الثلاث من رابط جوهري : فمذهب

التناهي يمكن أن يتفق تماماً مع نفي حرية الاختيار ؛ وصحيح أن قانون العدد يقتضي ، في حال استعراض سلسلة الظاهرات تناقصياً ، أن يكون لهذه السلسلة بداية أولى ؛ لكنه لا يقتضي أن تكون هذه البداية الأولى فعلاً حراً ؛ فمن الممكن أن تكون محض صدفة واتفاق . كذلك لا يرتبط مذهب التناهي بمذهب النسبية ؛ فقد كان كانط يرى أن قوانين الذهن تقتضي تناقصاً وتراجعاً لامتناهياً في الظاهرات ، وكان كونت يرفض طرح المشكلة أصلاً ، بل لو اعتبرنا مذهب التناهي في صورته لدى القدامى لوجدناه لا يقبل ، في شكليه الاثنين (عالم أرسطو المتناهي وذرية أبيقور) ، انفصالاً عن الواحدية المطلقة المثالية . وأخيراً ، إن مذهب النسبية يتمشى تماماً مع نفي حرية الاختيار : فالنسبية تفترض ، لدى كانط كما لدى كونت ، حتمية صارمة على صعيد الظاهرات ؛ بل ربما كان مذهب النسبية يتنافى وإثبات حرية الاختيار ، فيما إذا كان الفعل الحر بداية مطلقة ، لا صلة له بما يسبقه .

إذا شئنا أن نحسن فهم المذهب ، فلا بد لنا من الإلحاح بوجه خاص على هذا الاستقلال للمنطلقات وعلى صعوبة العلاقات بين مذهب التناهي ومذهب النسبية لدى رنوفييه . فمذهب التناهي يفترض بصفة عامة تعيُّناً فعلياً للواقع باتجاه الأكبر وباتجاه الأصغر ، باتجاه الكون وباتجاه الذرة ، أو على أي حال تعيّناً ممكناً . لكن العلوم الوضعية تدل بوضوح على أنه يتعذر الانطلاق من فكرة الكون ، باعتباره كلاً واحداً ، أو من فكرة العنصر الأخير القابل للتحليل ؛ والنسبية المثالية تعطي سبب ذلك ، إذ ترد كل واقع الى علاقة . ولا يستطيع رنوفييه أن يبقى من القائلين بمذهب التناهي وبمذهب النسبية في آن معاً إلا إذا سلم ، من جهة أولى ، بأن التركيب الكلي هو ، بحد ذاته على الأقل ، شيء مصنوع وناجز (وذلك هو مذهب التناهي) ، وبأنه ، من الجهة الثانية ممتنع على المعرفة (وذلك هو مذهب النسبية) ، أي إلا إذا سلّم بأننا لا نستطيع أن نصدر حكماً على عدد عناصر الكون ، ولا على امتداده ، ولا على ديمومته ، على الرغم من أن هذه الديمومة وهذا

الامتداد وهذا العدد هي بحد ذاتها متعيِّنة ؛ وتلك المعرفة ، المستحيلة بالتقييم المباشر والتجربي ، لا يمكن أن تتم إلا إذا كان هناك قانون للحد الأعلى وللحد الأدنى بالنسبة الى مختلف الكميات الكونية ؛ ولكن لا وجود لقانون من هذا القبيل . إن أشباه هذه المحاجّة تثبت استحالة لوحة شاملة لتسلسل الأنواع من أرفعها الى أدناها ، واستحالة فكرة شاملة عن الصيرورة الكونية ، واستحالة تركيب للسلسلة العلِّية يعود القهقرى الى علل أولى ، واستحالة تركيب حسب نظام الغايات ، وأخيراً استحالة انتقال من وعينا المحدود الى وعي كلي يستوعب الظاهرات طراً . إن رنوفييه يريد فعلاً مذهب التناهي ؛ لكنه لا يريد عالم أرسطو والمدرسيين ، ولا نظريتهم في نشأة الكون ، تلك النظرية التي تتتبع الأصل الأولي وتحيط بالعلة والغاية الكليين ؛ فهذا هو الواقع منظوراً اليه من الخارج A PARTE FORIS ، ونحن لا ندركه إلا من الداخل A PARTE INTUS .

إن تلك الموضوعات الأساسية الثلاث ليست إذن مما يصعب فهمه ، ولكن يعسر جداً بالمقابل ، حتى الآن ، فهم الرابط بينها في ذهن الفيلسوف .

ولنلاحظ ، علاوة على ذلك ، أن لكل موضوعة من تلك الموضوعات الثلاث حجتها الدليلية المتمايزة : فدليل قانون العدد يكمن في مبدأ التناقض الذي لا يعدو القانون المشار اليه أن يكون صورة من صوره : فالعدد لا يوجد إلا بفعل العدّ ؛ ووجود العدد اللامتناهي من شأنه أن يفترض في هذه الحال التركيب المكتمل لأن العدد موجود ، وفي الوقت نفسه التركيب الناقص لأن العدد لامتناهٍ .

أما دليل الحرية ، المقتبس بتمامه من لوكييه ، فمن جنس مباين تماماً . فلا وجود لتجربة مباشرة بالحرية ، ولا لدليل قبلي عليها ، ولا كذلك لدليل على نقيضها ، الحتمية : فنحن نشعر بوجوب الاختيار بين الحرية والحتمية ، بدون أن تكون هناك بواعث عقلية تربطنا بأحد الطرفين دون الثاني ؛ ويبقى أن نعمل الفكر بصدد دواعي ضرورة

الاختيار هذه ؛ فإذا أثبتُّ الضرورة ، كان هذا الإثبات إما صادقاً وإما كاذباً ؛ فإذا كان صادقاً ، كان يقيني بالضرورة واقعة ضرورية ؛ لكن اليقين الذي يمكن أن يحوزه شخص غيري بالحرية ضروري هو الآخر ، بدون أن تكون هنالك وسيلة للاختيار ، لأن الاقتناعين ضروريان على السواء ؛ هكذا أجدني إذن وقد رُددتُ الى الشك ؛ وإذا كان الإثبات كاذباً ، كنت على خطأ من أمري بإثباتها ، ناهيك عن بقائي أسير الشك . وإذا أثبتُّ الحرية ، فإن هذا الإثبات صادق أو كاذب على السواء ؛ فإذا كان كاذباً ، كنت في أرجح الظن على خطأ من أمري ، لكني أكسب من جراء ذلك فوائد عملية جمة ، ومنها الاعتقاد بالمسؤولية الأخلاقية ، والثقة بمستقبل منوط أمره جزئياً باختيارنا ؛ أما إذا كان صادقاً ، أخيراً ، فإن الحقيقة تكون والفائدة العملية في جانب واحد ؛ هكذا أجدني مستاقاً إذن ، لدواعٍ معقولة ، الى أن أختار عالماً يوجد فيه أشخاص أحرار حقيقيون ، أي قادرون في المقام الأول على تقرير أمر أنفسهم بأنفسهم عن تروٍ .

أما فيما يخص دعوى رنوفييه الثالثة ، النسبية ، فمن المتعذر الإتيان بدليل خاص : فهي أشبه بحالة ذهنية مشتركة ، نابعة من العلوم الوضعية ، تولتها بالرعاية الوضعية والكانطية معاً .

أين نبحث إذن عن الرابط بين تلك الموضوعات الثلاث ؟ فقط في اعتقاد معين بصدد المصير الأخلاقي ، اعتقاد يتحرى في تلك الموضوعات عن بواعث عقلانية ومستندات ، وإن كان في الوقت نفسه هو الذي يدعمها ويمدها بأساسها الحقيقي : إنه يساندها كلها ، وفي المقام الأول قانون العدد : وبالفعل ، إن التدليل على قانون العدد بمبدأ عدم التناقض لا يستتبع إلا قدراً ضئيلاً للغاية من الاقتناع الى حد أن رنوفييه نفسه كان في مستهل حياته الفكرية ، يوم كتب **محصّل الفلسفة الحديثة** ، من أنصار استحالة العدد اللامتناهي ، بصفته رياضياً ، وفي الوقت نفسه ، وبصفته فيلسوفاً ، من أنصار مذهب اللاتناهي والدعوى الهيغلية القائلة بوحدة المتناقضات ؛ ذلك أن بيت

القصيد في قانون العدد ليس مبدأ عدم التناقض في صورته المجردة ، ولكن في تطبيقه على الواقع ؛ والحال أن دعوى واقعية هذا المبدأ ليست ، في ذهنه ، موضوع بداهة ، بل موضوع اعتقاد واختيار ؛ وقد شرح لنا في ختام حياته الفكرية ، في **فلسفة التاريخ التحليلية** (م ٤ ، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥) ، بكل الوضوح المطلوب ، كيف تراءى له ، بعد مرحلته الهيغلية في **المحصلين** ، أنه مكره على القيام باختيار بين المبدأ الهيغلي عن وحدة المتناقضات وبين تطبيق مبدأ عدم التناقض بلا تقييد ، وكيف وقع اختياره على الحل الثاني ، لأن الحل الأول لم يكن يقدم « أي واقٍ » ضد الميتافزيقا الصوفية مهما شطت وأغربت (ولا بد أن نأخذ في اعتبارنا تعدد مظاهر ذلك الشطط والإغراب في أواسط القرن التاسع عشر) ؛ لذا أعتقد أنه من الواجب لأم دعاوى أحدث شارحين لرنوفييه والقول بالتالي إن مذهب التناهي تولد في آن معاً من تأملاته الرياضية واعتقاده الأخلاقي .

ومن الواضح ، فيما يخص موضوعة الحرية ، ترتيباً على ما تقدم بيانه ، أنها ترتبط بالاعتقاد نفسه . وهذا يصدق أيضاً على النسبية الظواهرية ؛ فلسنا نلقى لدى رنوفييه شيئاً يشابه من قريب أو بعيد الاستنباط المتعالي الكانطي الذي يبرهن على المقولات طبقاً لمبدأ إمكان التجربة ؛ فالمقولات عنده وقائع محض ، وقائع عامة معروضة ، كما يقول لنا رنوفييه ، « برسم الاعتقاد بصفتها صوراً ماهوية للواقع » ؛ أما نقيض النسبية ، وأعني المذهب الإطلاقي والاعتقاد بالشيء في ذاته وبالجوهر ، فيتعارض مع اعتقاداتنا الأخلاقية ، لأنه يتأدى الى مذهب وحدة الوجود ، أي الى نفي الشخص الحر والمسؤول .

هكذا تتساند مذاهب التناهي والحرية والنسبية ، من جهة أولى ، والاعتقادات الأخلاقية ، من الجهة الثانية ، ويشد بعضها من أزر بعضها الآخر بفضل ذلك الشكل الدائري الذي يدور فيه تفكير رنوفييه . صحيح أن التناهي والنسبية ليسا من مسلمات الأخلاق بالمعنى

الكانطي للكلمة ، أي إثباتات ممتنعة على العقل النظري ولا تستمد قيمتها إلا من ضرورتها الأخلاقية ؛ بل هما على العكس دعويان عقليتان تماماً بحد ذاتهما ، وبمعزل عن الاعتبارات الأخلاقية ؛ ولكنهما دعويان لا تتمتعان بيقينهما كله إلا لأنهما تساندان رؤية للكون تكون فيها الحياة الأخلاقية ممكنة . هكذا يتولد لدى رنوفييه معنى الاعتقاد العقلي ، وهو معنى يحيط به بعض اللبس ، ويقوم على التآزر المتبادل بين العقل والاعتقاد . فهو يريد أن يكون هذا الاعتقاد ، العقلاني والمتبصر ، مبايناً كل المباينة لتلك الاعتقادات العفوية التي مردها الى « الدوار الذهني ، الى ذلك الاندفاع الذاتي اللامتبصر الذي تغدو بموجبه علاقة ما ، متخيلة اعتسافاً ، علاقة مثبتة على أنها واقعية » ، كما الحال في الهلوسة ، أو في الاعتقاد بالنبوءات والخوارق ، أو في السرنمة .

إن عالم رنوفييه يتسم بطابع مزدوج يجعله منفتحاً على العلم والايمان في آن معاً ؛ فهو ، من حيث أنه منسوج من تمثلات أو من ظاهرات ، موضوع للعلم ، لأن العلوم لا تتحرى إلا عن قوانين أو علاقات ثابتة بين الظاهرات ، يمكن التعبير عنها بدالات ؛ ورأي رنوفييه في العلم يطابق رأي كونت ، لولا أنه يجاوز العلم الى « نقد عام » يتحرى عن أعم العلاقات أو المقولات . لكن التمثل ، من جهة أخرى ، يتضمن في ذاته ، كحدود متعالقة ، المتمثِّل والمتمثَّل (بالمفردات الكانطية ، الذات والموضوع) اللذين من تركيبهما يكون الوجدان أو الشخص ؛ فالعالم إذن عالم وجدانات . ومقولة الشخصية ، وهي تركيب الذات وسوى الذات ، هي في رأس المقولات الأخرى جميعاً ، وفي المقام الأول المقولات التي تحدد البنية الثابتة للعالم : الوضع ، التعاقب ، الكم ، وفي المقام الثاني المقولات التي تسمي القوانين العامة للتغير : الصيرورة ، العلية ، الغائية .

إن تداخل النظري والعملي هذا يتأدى برنوفييه في نهاية المطاف الى توزيع جميع مذاهب الفلسفة المعروفة الى فئتين ، أولاهما تجعل الحياة الأخلاقية مستحيلة بحجة إرضاء العقل النظري ، وثانيتهما

ترضي النظرية والممارسة معاً : من جهة أولى فلسفة تثبت اللاتناهي والضرورة والجوهر والشيء في ذاته والجبرية التاريخية ومذهب وحدة الوجود ، ومن الجهة الثانية فلسفة تثبت التناهي والحرية والظاهرة ومذهب التأليه الديني . وما من توفيق بممكن بين هاتين الرؤيتين ؛ فهما فرعان من إحراج ، ولا مناص من الاختيار بينهما . والعقل « من حيث هو تعقل محض» ، العقل اللاشخصي ، غير أهل للقيام بمثل ذلك الاختيار ؛ « إن المذهب العقلي الخالص طريق ضال نهجته الفلسفة » ؛ « فلا غناء لها عن العقل بمعنى أسمى ، العقل الذي لا يقبل افتراقاً عن الاعتقاد » .

ثمة اعتقاد جوهري يهيمن على اختيار رنوفييه ، هو الاعتقاد بمصير أخلاقي للشخص ؛ « الفيلسوف لا يؤمن بالموت » : إن هذه الخاطرة التي وردت في **الأحاديث الأخيرة** DERNIERS ENTRETIENS (ص ٤) أساسية : فكل شيء في عالم رنوفييه مبني حول المصير ، لا مصير الانسانية كما لدى أوغست كونت ، بل مصير الفرد . وهذه النزعة الفردية الأخلاقية هي التي حملته على أن يكتب ، عام ١٨٤٨ ، ذلك **المحصل الجمهوري**[٢] ، الذي طالب فيه لكل مواطن بالحق بالتمتع بالوضع الاقتصادي الضروري لتطور الحياة الاخلاقية ؛ وهي التي حدت به الى أن يرفض بمنتهى القوة دعوى التقدم الجبري واللامحدود التي تضحي بالفرد على مذبح الانسانية .

من هنا تأتي إلهياته ؛ فليس الله في نظره جوهراً أو مطلقاً ، بل هو النظام الأخلاقي القائم ، الوثوق بأن في الكون قانون عدالةٍ يستوجب من كل فرد إتمام واجبه . ولا يشاء رنوفييه أن نتصور الله إلا في علاقته بالعالم الظواهري ، ولا يعترف له بلاتناهٍ آخر سوى الكمال الأخلاقي غير المؤلَّف من أجزاء . بل إنه كان مال ميلاً شديداً ، في مفتتح حياته

---

(٢) وعنوانه التام : المحصل الجمهوري للإنسان والمواطن MANUEL RÉPUBLI-CAIN DE L'HOMME ET DU CITOYEN . «م» .

الفكرية ، تحت تـأثير صـديقه لـوي مينار ، مؤلِّف **أحـلام وثني متصوف**[٣] RÊVERIES D'UN PAÏEN MYSTIQUE ، الى مذهب تعدد الآلهة بسبب تفوقه الأخلاقي على المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي والحصري ، نظير مذهب اليهود في التوحيد .

إن معنى العدالة واضح ومحدد بما فيه الكفاية ليُبنى عليه علم في الأخلاق يستند ، نظير الرياضيات ، إلى تصورات ومعانٍ مجردة . فالأخلاق الخالصة هي تحديد « القاعدة العقلية التي يتعين على العامل الحر ، سواء أكان منفرداً أم متحداً مع آخرين ، أن يخضِع انفعالاته لها ؛ والقاعدة العدلية الخالصة تستلزم خيراً مشتركاً بين عدة عاملين ، خير يُشتق تحقيقه من العمل الذي يترتب على كل واحد من هؤلاء العاملين باعتباره واجباً : فهذه القاعدة تخلق بين العاملين علاقة مدين بدائن ، تبعاً لمقدار الحصة التي يسهم بها كل واحد في العمل المشترك . والمجتمع المثالي ، كما تحدده العدالة ، هو « مجتمع السلم » ، المجتمع الذي يقوم فيه توازن ثابت بين الدائن والمدين ، وتساوٍ بين العمل المتوجب على كل فرد والعمل المبرر توقعه من الآخرين ، واطمئنان الى دوام هذه الحالة .

لكن هذه الأخلاق الخالصة لا بد أن تنضاف إليها أخلاق تطبيقية توضح كيف ينطبق المبدأ المثالي على الحالة الفعليـة للإنسـان والمجتمع . ويحدِّد رنوفييه هذه الحالة بأنها « حالة الحرب » ، وهي حالة متفشية تتميز باستغلال الإنسان للإنسان وبالريبة المتبادلة بين المتشاركين . وحالة الحرب هذه تبرر قانوناً للدفاع ؛ وإن واحدة من أنجع وسائل هذا الدفاع هي المِلْكية ، وهذه مشروعة في حالة الحرب : فما الشيوعية إلا رق شامل ؛ أما سـوء استعمال الملكية فيجب فقط أن يُحد بفرض ضريبة تصاعديـة . ولئن كانت بـرزت لدى رنوفييـه ميول اشتـراكية واضحـة عام ١٨٤٨ ، فـإنه يتقـدم الآن ببرنـامج سيعمـد

---

(٣) انظر مراسلاتهما التي نشرها أ. بيـر في **مجلة الميتافيزيقا** ، كانون الثاني ١٩٣٢ .

الراديكاليون الفرنسيون الى تبنيه .

إن الحالة الفعلية ، التي هي حالة الحرب ، تطرح مشكلة متمايزة عن المشكلة العملية ؛ تلك هي مشكلة الشر القديمة : فالحالة الفعلية ليست هي الحالة السوية ؛ بل يكمن مصدرها في عيب مباطن لجميع العاملين الأخلاقيين الذين تهيمن لديهم الانفعالات الأنانية على العقل ؛ فالأمور تسير كما لو أن الإنسان يولد في حالة فساد ، تنجم عما يسميه اللاهوتيون بالسقطة ؛ وهذه الحالة لا يمكن بالفعل عزوها الى العلة الأولى للعالم ، المطابقة في الهوية للنظام الأخلاقي ، ولكن فقط الى ذلك القرار الصادر عن الارادة الحرة الذي كان كانط يسميه الخطيئة الجذرية .

إن هـذه الثيوذيقـا[٤] ، التي تفسر الشـر بحريـة الاختيار وبالسقطة ، تتأدى برنوفييه الى فروض حول أصل الإنسانية وتاريخها وغايتها ، فروض مستوحاة من الاعتقاد المسيحي وتعرض على المخيلة صورة ظاهرة الحق لمصير الإنسان ، صورة تفيد في التعبير عن الاعتقاد الأخلاقي اكثر بكثير مما ترمي الى الدقة الموضوعية . فهو يتخيل مجتمعاً بشرياً أولياً ، كاملاً وعادلاً ، يحيا في طبيعة تطوِّع نفسها بنفسها لإرادته . وقد كانت السقـطة ممكنة ، لأن الإنسـان حر ؛ وقـد تأتت ولا بد من غلبة الانفعالات الأنانية ، ولكن من المرجح بقدر أكبر بعد أنها تأتت من رغبة الإنسان في التحقق من حريته في الاختيار . وقد نجمت عنها حالة حرب هائلة زاد في أوارها عنفاً أن قدرات الانسان الجسمانية كانت أعظم شأناً مما هي عليه اليوم ؛ وقد تأدى دمار العالم الأولي الى تشكيل المجرة والمجموعة الشمسية الحالية ؛ فعلى أنقاض العالم الابتدائي إذن تعيش الإنسانية التاريخية ، في عالم مخلَّع ، مفكَّك ، تتقابل فيه القوى وتتواجه . بيد أن هذه الانسانية تتألف من الناس أنفسهم الذين تسببوا في سقوط العالم الابتدائي ؛ فالشخص

---

(٤) اي النظرية في العدالة الإلهية . « م » .

الإنساني سابق الوجود على هذه الحياة مثلما سيستمر فيه من بعدها . ويعتقد رنوفييه ، مع لايبنتز ، بعدم قابلية الشخص الإنساني أو الموناد للانحلال ، لأنه يبقى موصولاً بالبذرة المادية التي يمكن أن يتولد منها جسم متعضٍ جديد متى ما توفرت شروط موائمة . ومونادولوجيا رنوفييه هي هي مونادولوجيا لايبنتز ، ولكن بدون دعوى اللاتناهي ؛ فقد وجد رنوفييه نفسه مسوقاً بطبيعة الحال إلى مذهب يرد الجوهر الى قانون لتعاقب أحواله ، وإلى وجود يقارب أن يكون وجداناً ، مذهب ينفي العلية المتعدية لصالح سبق التساوق . فكما أن حرية الاختيار الانساني تسببت في السقطة ، كذلك فإنها هي التي ستكون ، في المستقبل ، عامل إحياء الإنسانية ومبدعة نظام من الغايات تكون فيه السيادة للعدالة في إطار طبيعة مرتدة الى حالتها الابتدائية . وإن ما يميز هذه النظرية في الأخرويات عن اليوطوبيات الدارجة في القرن التاسع عشر هو أنها « فلكية » ، لأنها تفترض عودة المنظومة الشمسية الى الحالة السديمية،كما تفترض أن ذلك الطور اللامحدود سيشهد تغيرات مادية وأخلاقية واجتماعية لا يمكن أن تكون لنا عنها الآن أية فكرة . تلكم هي السمات العامة لهذا المذهب في الشخصانية ، حيث لا وجود للطبيعة إلا بالإضافة الى الشخص ، وحيث الشخص هو العنصر الجوهري في الوجود الواقعي ، وحيث لا وجود إلا للمجازفة والمبادرة ، ولا وجود لشيء يداني من قريب أو بعيد قانوناً ضرورياً لتطور الإنسانية ؛ وانما عن هذا المذهب يقول رنوفييه في **الأحاديث الأخيرة** : « لا شيء يشير إلى ان الشخصانية يمكن أن تكون ، بالنسبة الى فلاسفة اليوم والغد ، شيئاً آخر سوى موضوع مثير للفضول . فيوطوبيا **التقدم** ضربت قيداً على العقول كافة . فلا من يرى االشر ، ولا من يتحسس الظلم » (ص ٧٨) .

لقد كان رنوفييه ينفر أشد النفور ، على مدى حياته ، من الاعتقاد بالتقدم المحتوم ، على نحو ما كان لايزال سائداً ؛ وفي عام ١٨٥٧ عارض فلسفة التاريخ بنظرية خيالية UCHRONIE ، برسم تاريخي

لتطور المجتمع الأوروبي ، على النحو الذي لم يتم به ، أو بالأحرى على النحو الذي كان يمكن أن يتم به ، متخيلاً أن التبشير المسيحي لم يصب نجاحاً ، مما كان يعني في نظره ان الإنسانية ما كانت ستحتاج ، والحال هذه ، الى المرور بحقبة العصر الوسيط ؛ وفي وقت لاحق جاءت فكرته عن تطور العالم الفيزيقي مطابقة بوضوح للمذهب الطبيعي التطوري كما قال به سبنسر .

من ١٨٧٠ الى ١٩٠٠ ، على وجه التقريب ، مارس فكر رنوفييه تأثيراً عظيماً . وبيون هو من عمل على الترويج له . كما وضع ل.برا ، الذي شارك في تحرير **المونادولوجيا الجديدة** ، كتاباً بعنوان **معنى الجوهر ؛ مباحث نقدية وتاريخية** LA NOTION DE SUBSTANCE; RECHERCHES CRITIQUES ET HISTORIQUES (١٩٠٥)، وقد تناول فيه إحدى النقاط الأساسية للمذهب . وكان فكتور بروشار (١٨٤٨ ـ ١٩٠٧) ، قبل أن يصير واحداً من ألمع مؤرخي الفلسفة القديمة ، قد كتب ، مستلهماً المذهب الرنوفيوي ، مؤلَّفه **في الخطأ** DE L'ERREUR (١٨٧٩) : وزبدة دعواه أن الخطأ لا يتميز تميزاً جوهرياً عن الحق . « ليس الحق سوى فرض مثبت ، وليس الخطأ سوى فرض مدحوض » ؛ وعملية التحقق من الصحة ، وهي فاعلية إرادية ، هي التي تحدد ، بمختصر القول ، الحقيقة والغلط . وحاول دانييل دورياك (١٨٤٧ ـ ١٩٢٣) في **الاعتقاد والواقع** LA CROYANCE ET LA RÉALITÉ (١٨٨٩) أن يحدد نقداً عاماً يكون بمثابة نقد للعاطفة والإرادة بقدر ما هو نقد للمعرفة . وانضوى جان جاك غور (١٨٥٠ ـ ١٩٠٩) ، الفيلسوف الجنيفي ، تحت لواء ظواهرية رنوفييه (**الظاهرة** LE PHÉNOMÈNE ، ١٨٨٣ ؛ **الجدليات الثلاث** LES TROIS DIALECTIQUES ، جنيف ١٨٩٧) ؛ لكن الظاهرة نفسها تنطوي على ثنائية غير قابلة للاختزال ؛ فهناك من جهة أولى ما هو قابل للمعرفة علمياً ، بفضل العلية والاستقرار ؛ لكنّ هناك أيضاً عنصر اختلاف ، عنصر عدم استقرار ، عنصراً مطلقاً يعصى على المعرفة العلمية ؛ فإلى

جانب القانون ، هناك الخلق ؛ وإلى جانب قاعدة العدالـة ، هناك التضحية ؛ وإلى جانب تناسق الجمال ، هناك الجلال ؛ وهذه الجوانب « الخارجة على القانون » تناظر تلك الانقطاعات التي يدخلها نقد رنوفييه على الظاهرة ؛ وهي بالتحديد تلك التي تمتّ بصلة ، حسب غور ، الى الرؤية الدينية للأشياء .

مثلما ألح بروشار على حدود البداهة العقلية وعلى نصيب الإرادة في الحكم ، كشف لوي ليار (١٨٤٦ ـ ١٩١٧) ، في **العلم الوضعي والميتافيزيقا** LA SCIENCE POSITIVE ET LA MÉTAPHYSIQUE، (١٨٧٩) ، الى جانب استحالة قلب العلم الوضعي الى ميتافيزيقا ، نظير ما يفعل المذهب الطبيعي ، كشف عن نصيب الاعتقاد الأخلاقي في كل حكم يُصدر على الواقع : فالمطلق هو ذلك الخير أو ذلك الكمال الذي ترهص به الحياة الأخلاقية باعتباره شرطها ؛ والحق أن مذهب ليار تضمن جوانب عديدة من المنهج الكانطي في مسلمات العقل العملي .

أما مذهب ف. إفلان (١٨٣٦ ـ ١٩٠٩) في التناهي ، كما عرضه في **اللامتناهي والكم** INFINI ET QUANTITÉ (١٨٨٠) ، ثم في **العقل الخالص والتناقضات** LA RAISON PURE ET LES ANTINOMIES (١٩٠٧) ، فليس ملحقاً بالاعتقاد ، خلافاً لمذهب رنوفييه ؛ فليس ثمة إحراج حقيقي بين المتناهي واللامتناهي ؛ ذلك أن دعوى التناهي هي وحدها التي يمكن أن يقوم البرهان على صحتها ، أما النقائض اللاتناهيّة في التناقض الكانطي فليست مقنعة للعقل . وليس اللامتناهي الكمي ، الذي تستخدمه الرياضيات فيما يبدو ، إلا وهماً متولداً من الخيال . فالمتصلات المزعومة ، بما فيها المكان والزمان الواقعيان ، تتألف من لامنقسمات . ومذهب التناهي هذا مرتبط بالمذهب الروحي : فالمتصل يستلزم ، بحكم قابليته اللامحدودة للقسمة ، تلاشي كل موجود مستقر ؛ ووحده مذهب التناهي يتيح إمكانية موجودات محبوة بالعفوية وعاقلة وحرة .

(٢)
الكانطية المحدثة الالمانية

في عام ١٨٦٥ نشر أ. ليبمان كتابه **كانط وورثته** KANT UND EPIGONEN الذي ترددت فيه ، في خاتمة كل فصل ، هذه اللازمة : « الرجوع الى كانط واجب إذن » . وهذا الرجوع الى كانط ، الذي كان في الوقت نفسه رد فعل على الفلسفة النظرية للكانطيين المحدثين ، تحكم به فيما يبدو الميل الى المذهب النسبي الذي يؤكد على تبعية الموضوع لشروط الوعي الانساني : فالخواطر الانسانية ، والتمثلات الانسانية ، ومقارنة شروط المعرفة بشروط الصورة البصرية ، واللاأدرية التامة بخصوص الشيء في ذاته ، هي القَسَمات الرئيسية لمؤلفات ليبمان نفسه (**تحليل الواقع** ANALYSIS DER WIRKLICHKEIT ، ١٨٧٦ ؛ **الفكر والفعل** GEDANKEN UND TATSACHEN ، ١٨٨٢ ـ ١٨٨٩) : وهذه أشبه بكانطية مرت بمدرسة فيورباخ .

إن الأمر لا يخلو من شيء من العسف فيما لو جعلنا من عالم الفيزياء المشهور هلمهولتز (**الوجيز في البصريات الفسيزيولوجية** HANDBUCH DER PHYSIOLOGISCHEN OPTIK ، ١٨٥٦ ـ ١٨٦٦) رائداً للكانطية المحدثة في ألمانيا . فلا مرية في أنه كتب يقول : « أن نطلب تمثلاً يؤدي بلا تعديل طبيعة الشيء الممثَّل ويكون صادقاً بالمعنى المطلق ، معناه اننا نطلب أن يكون المعلول مستقلاً أتم الاستقلال عن طبيعة الموضوع الذي حدث بخصوصه المعلول ، وهذا تناقض سافر . إذن فجميع تمثلاتنا الإنسانية وجميع تمثلات أي موجود من الموجودات العاقلة ستكون صوراً للموضوعات ، صوراً تابعة ماهوياً لطبيعة الوعي الذي يمثلها»؛ لكن هذه النزعة النسبية ـ وليس فيها جديد يستحق الذكر ـ لا تمثل الفكر الكانطي تمثيلاً حقاً ، والدليل على ذلك أنها تجعل من تمثلاتنا رموزاً أو علامات ، نستخدمها من جهة أولى

لتوجيه أفعالنا ، ومن جهة ثانية لنستنتج ، بوساطة قانون العلية ، وجود موضوعات خارجية . ناهيك عن ذلك فإن هلمهولتز ، الذي قادته مباحثه حول الهندسات غير الاقليدية الى القول بإمكانية فضاءات مباينة لفضائنا ، شجب بقوة النزعة القَبْـليـة للاستطيقا المتعالية ؛ كتب يقول : « إن الدليل الكانطي على الأصل القَبْلي للمسلَّمات الهندسية ، المبني على أن ما من علاقة مكانية مباينة لها يمكن تمثلها في الحدس ، غير كافٍ ، وذلك لأن الحجة المعطاة غير صحيحة». وهذا مع العلم أن هلمهولتز كان يعتقد أنه يحرر بذلك مذهب كانط من نقطة تهافت بنفيه الأصل القَبْلي للمسلَّمات بـاعتباره رسابة من الروح الميتافيزيقي ، وبجعله من الهنـدسة أول علوم الطبيعـة .

إن ردّ جميع معارفنا الى ظاهرات ، وذاتية الصور والمقولات ، واستحالة كل ميتافيزيقا ، وعجز الملاحظة الباطنة عن الوصول إلى النفس ، إن هذه كلها قسمات يستعيرها لانغه من الكانطية . ولكنه يعطيها تأويلات تبعده أحياناً عن نموذجه ؛ فهو يعتقد ، مثله في ذلك مثل هلمهولتز ، أنه واجد في فيزيولوجيا الحواس تبرير الكانطية ؛ فنراه يعزو الى المقولات الذاتية عينها التي يعزوها الى أشكال الحساسية ، ويعزو المقولات ، على نحو لا يخلو من إبهام، الى شكل تنظيمنا النفسي ـ الجسمي ، بـدون أن يتبقى لديـه شيء من الاستنباط المتعالي ؛ وهو يجد النهاية الضرورية للميتافيزيقا كعلم في المادية ، لأن هذا المذهب « يرضي ميل العقل الى الوحدة بارتفاعه بأقل قدر ممكن فـوق الـواقـع » (تـاريـخ المـاديـة GESCHICHTE DES MATERIALISMUS ، ١٨٦٦ ؛ الطبعة التاسعة ، ١٩٠٨).كذلك فإنه ينتقد استخدام كانط للشيء في ذاته ؛ فالدليل لم يقم قط على وجوده ؛ وانما ذهننا جُعل على نحو يُستاق معه الى تصور حد مشكوك فيه باعتباره علة الظاهرات . وعلى هذا ، لا شيء يطابق لدى لانغه العقل العملي كما قال به كانط : بل هو يحل محل العالم المعقول ، المطلوب من قبل العقل العملي ، خلائق الدين والميتافيزيقا ، ويضع كل قيمتها في

التسامي الروحي الذي يصدر عنها .

وبالمقابل فإن أ. رييل هو واحد من أولئك الذين قالوا وشددوا القول على وجوب اختزال الفلسفة الى مجرد نظرية في المعرفة ، وعلى وجوب هجر كل ميتافيزيقا (**النقدية الفلسفية ودلالتها للعلم الوضعي** DER PHILOSOPHISCHE KRITICISMUS UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE POSITIVE WISSENSCHAFT ، ١٨٧٦ ـ ١٨٧٩ ـ ١٨٨٧) . وتقتصر كانطيته على **نقد العقل الخالص** ؛ وهو يسلِّم ، مع بعض التعديلات الطفيفة ، بالمذهب القبلي الذي يؤسس المبادىء على امكانية التجربة ؛ لكنه يضيف اليه قَسَمة جديدة ، إذ يقارب ما بين القَبْلي والاجتماعي ؛ يقول : على هذا ، اذا كان واقع العالم الخارجي يُعطى لنا مباشرة بالإحساس ، فإن ثمة دليلاً أخطر شأناً بعد هو الدليل الاجتماعي ، المستمد من وحدة التجربة بيننا وبين اقراننا ؛ وعلى هذا المنوال عينه يرى في تكوين التجربة ، من خلال فعل التصورات القَبْلية في الإحساسات ، واقعة اجتماعية ، لا مجرد واقعة فردية . وتنزع هذه النظرات السوسيولوجية الى تأويل جديد للقَبْلية الكانطية ، وهو التأويل الذي سنلتقيه ثانية لدى دوركهايم .

(٣)
المثالية الانكليزية

لقد جاء عزم ج.هـ. سترلينغ على تعريف انكلترا بالفلسفة الهيغلية (**سر هيغل** THE SECRET OF HEGEL ، ١٨٦٥) متوائماً كل التوائم مع تلك الثورة على المذهب العقلي التي تحولت انكلترا الى مسرح لها في السنوات ما بين ١٨٥٠ و ١٨٨٠ ؛ أما الأعداء فهم المذهب الطبيعي ، والمذهب الفردي الاقتصادي ، والمذهب المادي الاجتماعي ؛ وقد أزمع سترلينغ على محاربة هؤلاء الأعداء بسلاح الكلي العيني الهيغلي الذي يحملنا على أن نرى في جميع تلك المذاهب

درجات دنيا من الواقع . بيد أن توماس هلّ غرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢) هو من شاد المذهب المثالي الانكليزي ـ الاميركي المستوحى من كانط ، ذلك المذهب الذي تواصلت حلقاته الى يومنا هذا مع كل من برادلي وبوزانكت وج. رويس وماك تاغارت .

على أن مثالية غرين ، مهما يكن نصيب ما استعارته من المثالية الكانطية ، تبقى مباينة لها تماماً بالروح والقصد : فليست المشكلة النقدية هي ما يقض مضجع غرين ، وهو لا يقيم اعتباراً البتة للصلات الوثيقة التي يعقدها الفكر النقدي مع العلوم الوضعية ؛ كذلك فإن كانطيته ، اللاحقة على الكانطية المحدثة الألمانية والفرنسية ، من طبيعة مغايرة ؛ فهي موجهة ، من مبتداها ، نحو دحض التجربية والإلحادية ومذهب اللذة . فالمثالية مذهب يعيد إدراج الروح في المعرفة ، والله في الكون ، والأخلاقية في السلوك ، وهذا بالاعتماد على مبدأ واحد أوحد .

إن التجربية، كما يتصورها غرين تبعاً لنموذج هيوم[٥]، تقصي الذهن عن عملية المعرفة إذ تردّه الى شتات من الحالات الوجدانية، مما يجعل المعاني والمدارك ، التي تعقد فيما يبدو رابطة بين تلك العناصر ، من قبيل الجوهر والعلية ، لا تعدو كونها أوهاماً لامشروعة . وسيكون المثل الأعلى للمعرفة في هذه الحال الاستغناء عنها ؛ لكن هذا يعدل القول بأن المعرفة مستحيلة ، إذ لا وجود لمعرفة بدون علاقة . لا بد إذن أن يكون هناك ، علاوة على ذلك التعاقب من الأحداث ، وعلى نحو ما شاء كانط ، مبدأ وحدة ، مبدأ ثابت ووحيد يبني الموضوع بإدراجه الإحساسات في وحدة عضوية .

ويتراءى لغرين أنه مستطيع أن يستنتج من مبدأ وحدة وعي الذات هذا المذهب الروحي ومذهب التأليه الديني والأخلاق . وبادىء

---

(٥) تجدر الاشارة الى أن توماس هل غرين كتب في نقد هيوم ومذهبه التجربي كتاباً بعنوان: **المدخل الى هيوم** . «م».

ذي بدء المذهب الروحي : فالروح لا يمكن أن يكون ، كما يدعي مذهب النشوء والتطور ، حصيلة آلية غير عاقلة ؛ فالطبيعة تفترض الروح ، وهي أبعد ما تكون عن أن تستطيع توليده ، ناهيك عن أنها ليست واقعية إلا بالاضافة الى المعرفة ، أي الى الأنا اللامادي والثابت المتعالي على الزمان والمكان . وبعد ذلك مذهب التأليه الديني : فالدعوى التجريبية عن الإحساسات المنعزلة وثيقة الارتباط بالدعوى السبنسرية والهاملتونية عن المطلق غير القابل لأن يعرف؛ فالإحساس تُفصم رابطته بكل إحساس آخر ، على نحو ما يُبتر المطلق عن كل علاقة : وهاتان الدعويان سواسية في مجانبتهما للصواب ، وثانيتهما متناقضة ، لأن القول بأن غير القابل للمعرفة موجود يعني أننا نعرف شيئاً ما عنه (وهذه حجة اشتقها على ما تشير الدلائل من محاورة **بارمنيدس** لأفلاطون) . واذا كانت الدعوى الأولى مردودة ، فلأن كل إحساس مرتبط بالإحساسات الأخرى ؛ فهو جزئي وناقص بحد ذاته ؛ ومن ثم فإن مرجعه الى معرفة كلية تشمل الإحساسات كافة : فلا شيء منفرد أو منعزل أو خارج المنظومة : والواقع أو الحقيقة هو ذلك الكلي العيني الذي يفترضه كل جزء ؛ لكن هذا الكلي يوجد بالوجدان الكلي أو الله الذي يصير على هذا النحو مسلّمة لكل معرفة . ليس الله إذن بالاضافة الى الانسان موضوعاً ، أو شيئاً ، أو موجوداً آخر من خارجه ؛ وليس الوجدان الانساني في جوهره مبايناً للوجدان الالهي ؛ والعنصر المتناهي في الانسان هو البدن ، وهو أشبه بوعاء لوجدان أزلي .

وأخيراً فإن الأخلاق تُشتق من المبدأ نفسه . فأنانا يشارك في الأنا الكلي ؛ والحياة الخلقية قوامها في التقدم نحو تطابق ذواتنا مع المبدأ الكلي ؛ ويستحيل البلوغ الى هذه الغاية عن طريق إشباع أي رغبة جزئية ؛ بل لا بد من إشباع يطول طبيعتنا بتمامها . ويلقى الفرد في هذا التقدم نحو الكلي مساعدة ، لا مقاومة ، من طرف المؤسسات الاجتماعية : فمثالية غرين تناظرها ، في مضمار السياسة ، نزعات محافظة : فكل شكل من أشكال السلطة ، بمداه الذي يجاوز مدى

الفرد ، هو في حقيقته إلهي ، ولا يسوغ لنا في أي حال من الأحوال أن نعارض مؤسسة من المؤسسات بخبرنا الفردي . وربما كان الاشمئزاز من النزعة الفردية ، الذي رجحت كفته في انكلترا في ذلك العصر ، هو الباعث الدفين للمذهب برمته .

(٤)
كورنـو

عمل أ . كورنو (١٨٠١ ـ ١٨٧٧) مفتشاً عاماً للتعليم العام . وكان واحداً من أوائل من درسوا بكيفية نقدية المفاهيم الأساسية للعلوم . وقد احتفظ من كانط وكونت بدعوى نسبية المعرفة واستحالة النفاذ الى ماهية الأشياء ، ومن جهة أخرى ، كان عنوان مؤلفه الأول **عـرض نظـريـة الحظـوظ والاحتمـالات** EXPOSITION DE LA THÉORIE DES CHANCES ET DES PROBABILITÉS (١٨٤٣) ؛ وفي هذه النظرية يتبدى يقين معرفة من المعارف على أنه حدّ تتدرج بالنسبة اليه شتى درجات الاحتمالات . وميزة مذهب كورنو في المعرفة مماثلته بين الاحتمال والنسبية (**محاولة في أسس المعرفة وفي خواص النقد الفلسفي** ESSAI SUR LES FONDEMENTS DE LA CONNAISSANCE ET SUR LES CARACTÈRES DE LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE ، مجلدان ، ١٨٥١) : فالفـرض يُقبل في الفيزياء لأنه يسمح بربط الوقائع الملاحَظَة ربطاً يقبله العقل ، ومن قبيل ذلك المدار الإهليليجي كما قال به كبلر ، إذ هو يشمل جميع أوضـاع الكرة الأرضية التي تقع تحت الملاحظة ؛ وتكون النظريات أقرب احتمالاً كلما لبُّت بقدر أكبر من البساطة هذا الشرط . وعلى هذا النحو يسعنا أن نقترب أكثر فأكثر من الواقع : فالإدراك المباشر الذي يؤكد أن « الذهب أصفر » يكون أقل قربـاً اليه من معرفة الفيزيائي الذي يميز في هذا اللون الأصفر التراكب بين لون الذهب الخاص وبين أثر انعكاس الضوء

على سطحه ؛ بل إن العالم بالفيزياء يزداد قرباً من الواقع إذا أمكنه أن يربط خاصيات الذهب البصرية بتركيبه الذري ؛ إذن فبدون أن يكون متاحاً لنا البلوغ الى الواقع المطلق ، فإنه في مكنتنا « أن نرتقي من نسق للوقائع الظاهرية والنسبية الى نسق وقائع أعلى وأن ننفذ على هذا النحو تدريجياً الى فهم قرارة واقع الظاهرات » .

إن احتمالية كورنو تغدو ؛ بنتيجة تلك المماثلة ، مباينة للغاية لنسبية كانط الذي تتلبس تصوراته معنى مغايراً تماماً : وبالفعل ، إن « النسبي » لدى كورنو يحتمل درجات ؛ فثمة مثلاً قانون بعينه ، مثل قانون الجاذبية الكلية ، يعتبره أدنى الى ماهية الأشياء من أي قانون آخر (**الرسالة**[٦] ، ص ١٨٦) : والحال أنه ما كان للكانطية أن تسلِّم بأي فارق في النسبية ، لأن هذه مردها الى علة متشاكلة بالنسبة الى معارفنا كافة ، ألا هي الطابع الحسي لحدوسنا بالزمان والمكان : والحال أيضاً أن كورنو يماري في ذاتية الزمان والمكان هذه ويعترض عليها بحجج مستقاة من معين مذهبه الاحتمالي : فلو لم يكن هذان المعنيان سوى ضربين من الأوهام الذاتية ، « فبحكم أي صدفة معجزة تترابط الظاهرات التي تصلنا المعرفة بها طبقاً لقوانين بسيطة تستلزم الوجود الموضوعي للزمان والمكان ؟ إن القانون النيوتني مثلاً ، وهو يعلل أحسن تعليل الظاهرات الفلكية ، يستلزم وجود الزمان والمكان والعلاقات الهندسية خارج الذهن الانساني » (**محاولة** ، الفقرة ١٤٢) .

من هنا أيضاً كان لكورنو نظرية في المقولات توازي نظرية كانط ، وان اختلفت عنها بالروح جد الاختلاف : وهذه النظرية هي موضوع **الرسالة في ترابط الأفكار الأساسية في العلوم وفي التاريخ** (١٨٧١ ، الطبعة الثانية ١٩١١) ، التي ينبغي أن نلحق بها

(٦) المقصود : **رسالة في ترابط الافكار الاساسية في العلوم وفي التاريخ** TRAITÉ DE L'ENCHAÎNEMENT DES IDÉES FONDAMENTALES DANS LES SCIENCES ET DANS L'HISTOIRE . «م».

الاعتبارات في مسار الأفكار والأحداث في الأزمنة الحديثة CON-SIDÉRATIONS SUR LA MARCHE DES IDÉES ET DES ÉVÉNE-MENTS DANS LES TEMPS MODERNES (١٨٧٢ ، الطبعة الثانية ١٩٣٤) وكذلك **المادية والحيوية والعقلية** MATÉRIALISME ET VITALISME ET RATIONALISME (١٨٧٥) . وموضوع هذه **الرسالة** مشار اليها بوضوح في **المحاولة** (الفقرة ١٢٤) : « من جهة أولى ، لدينا تصور عن وجود قدر من الائتمار بين مقولات شتى تتدرج فيها ظاهرات الطبيعة ، وكذلك بين النظريات العلمية الموفَّقة مع تفسير كل مقولة ؛ وندرك من الجهة الثانية أنه يمكن أن تظهر ، في الانتقال من مقولة الى أخرى ، انقطاعات في الاتصالية ليس مردها فقط الى نقص راهن في معارفنا ومناهجنا ، بل بالأولى الى التدخل الضروري لمبادىء جديدة نزولاً عند الحاجة الى تفسيرات لاحقة [ومنها على سبيل المثال معنى الألفة،وهو معنى لا مندوحة عن إدخاله لأن الظاهرات الكيميائية غير قابلة للتفسير بمبادىء الميكانيكا وحدها] ... أما وقد شهدت العلوم اليوم تطوراً كبيراً لم يعرفه القدماء ، فقد آن الأوان لنعيِّن بعدياً وبالملاحظة بالذات ما هي الأفكار أو التصورات البدئية التي نلجأ اليها باطراد لفهم الظاهرات الطبيعية وتفسيرها ، والتي ينبغي من الآن فصاعداً أن تفرضها علينا إما طبيعة الأشياء بالذات وإما شروط مباطنة لبنيتنا العقلية » .

على هذا ، فإن المقولة ، التي يؤثر كورنو في **الرسالة** أن يسميها **فكرة أساسية** ، تجد تبريرها إذن لا بضرب من خاصية مباطنة ، بل بعدة مصادر متمايزة ومستقلة تماماً : التجربة ، الاستنباط الاختزالي الذي يرد المعنى الجديد الى معان أكثر بساطة ، وضرورات الخيال (وهي وراء النظرية الذرية مثلاً) ، والتساوق الذي يقحمه المعنى بين الوقائع التي ينتظمها ، وكذلك بينه وبين المعاني الأساسية للعلوم المجاورة . زبدة القول أن الفكرة الأساسية تتطلب « أن نُحاكم بأفعالها ، أي بالنظام والرباط اللذين تبثهما في نسق معارفنا ، أو

بالاضطراب الذي تزرعه فيه وبالمنازعات التي تستثيرها » (**المحاولة** ، الفقرة ١٣٥) ؛ فمعنى الجوهر مثلاً ، وهو معنى ينبثق من تجربة هويتنا الشخصية الخاصة ، يمكن تطبيقه بجدوى على الظاهرات القابلة للوزن ، بفضل التجربة التي تدلنا على ديمومة الوزن في التحللات الكيميائية ؛ ولكن لا نفع منه على الاطلاق (في نظر كورنو الذي لا يقبل بنظرية التيارات) في تأويل الظاهرات غير القابلة للوزن ، من قبيل الضوء .

يميل كورنو إذن ، بحكم منهجه بالذات ، ميلاً شديداً الى الفصل الباتر بين الرياضي والآلي ، بين الكوسمولوجي والفيزيقي ، بين الفيزيقي والحيوي ، بين الحيوي والاجتماعي ، وذلك لا بفضل معرفة معينة بواقع الماهيات المناظرة ، بل بحكم ضرورة إدخال أفكار أساسية جديدة على كل درجة من هذه الدرجات . وموقفه بهذا الخصوص مماثل لموقف كونت الذي كان يسلِّم هو الآخر بعدم قابلية العلوم للاختزال ، ولكنه مختلف عنه أيضاً بما فيه الكفاية ، لأنه ليس موقف رجل وثوق وجزم ، بل موقف نصير لمذهب الاحتمال يدرس كل حالة على حدة : وعلى هذا النحو (الفقرة ١٥٢) فإنه سيكون من المفيد مد مبدأ آلي ، مثل مبدأ انحفاظ القوى الحية ، ليشمل الفيزياء بتمامها ؛ وبالمقابل (الفقرة ١٥٦) ، فإن الفرضية الذرية ، وإن كانت تستجيب لكثرة من التجارب ولعاداتنا الذهنية ، لا تعبر في نظر كورنو عن قرارة الأشياء « لأنها عاجزة عن جمع الوقائع المعلومة في نسق واحد وعن كشف الوقائع المجهولة » . وقد يتفق أن يؤسس كورنو عدم قابلية اختزال معنى بعينه الى معنى آخر ، لا على استحالة استنباط الأول من الثاني، بل على التعقيد الذي سيواجهه الاستنباط : وعلى هذا النحو (الفقرة ١٢٨) فإن الميكانيكا التطبيقية يمكن أن تؤسس على الميكانيكا السماوية ، أي ميكانيكا القوى المركزية ، لكن فقط بوساطة فروض بالغة التعقيد ، يُحبِّذ معها إدخال مقولة جديدة ، هي مقولة الجذب أو العمل .

إذا نظرنا الآن في ترابط الأفكار الأساسية بدءاً بالرياضيات ومروراً بعلوم الحياة وانتهاء بالعلوم الاجتماعية ، فسنلاحظ أن تلك الأفكار تتجمع وفق «قطبية تناظرية » ؛ فالمنطقة الوسطى ، منطقة الحياة ، هي المنطقة المعتمة التي تفلت منا بإزائها وسائل الحدس أو التمثل ، بينما تتبدى في المنطقتين المتطرفتين فكرتا النظام والشكل الواضحتان ، من جهة أولى في الرياضيات ، ومن الجهة الثانية في الأحوال الاجتماعية الأكثر تقدماً حيث تظهر الحضارة التي تنزع « الى إحلال الآلية المحسوبة أو القابلة للحساب محل العضوية الحية ، والعقل محل الغريزة؛ وثبات التراكيب الحسابية والمنطقية محل حركة الحياة » (**الرسالة** ، الفقرة ٢١٢) ؛ وعليه ، فإن سلسلة الأفكار ، بدلاً من أن تتواصل في الاتجاه الذي يقود من الرياضي الى الحيوي ، ترجع القهقرى نحو الرياضي ؛ ويكون المجتمع ، في طوره البدائي ، رهين الحيوية ، رهين العِرْق مثلاً ؛ ثم يتثبت وفق معايير عقلية مستقلة عن الأزمنة والأمكنة ؛ كذلك فإن التضاد في الفرد البشري كبير للغاية بين التعقيد البيولوجي الأقصى للفكر الانساني وبين البساطة القصوى للقوانين التي تقع في متناول إدراك هذا الفكر ، بحيث لا يمكن أن يقوم بين الحياة والعقل صلة علة بمعلـول ؛ فعلى حين أن الخيال أو الانفعالات غير قابلة للتفسير بدون الحياة ، فإن « المنطق لا تساوره أي حاجة الى مقدمات فيزيولوجية » . « إن الحضارة المتقدمة لا تتمثل بانتصار الروح على المادة ، بل بالأحرى بانتصار المبادىء العقلية والعامة للأشياء على الطاقة والكيفيات الخاصة للعضوية الحية ، الأمر الذي تترتب عليه محاذير كثيرة بالاضافة الى مزايا كثيرة » (الفقرة ٣٣٠) . وتجسد الامبراطورية الرومانية والصين (كما كان يتخيلها كورنو) ، حيث يرتد التاريخ الى محض جريدة ، تجسدان مقدماً المرحلة النهائية من الانسانية ؛ فليس بعد الآن من حياة أو أبطال أو قديسين أو شخصيات عظيمة ، وإنما فقط آلية مطمئنة الى ديمومتها .

وبمقتضى مذهب كورنو الاحتمالي ، فإنه لا موجب للافتراض بأن

الأفكار الأساسية للعلوم تستوعب الواقع وتستنفده ؛ ومن هنا كانت نزعته ما وراء العقلية . فالانسان لا يسعه أن يفهم نفسه فلسفياً إلا في النظام الكلي ؛ بيد أن له مصيراً شخصياً ، يأخذ الدين بيده لإفهامه إياه ، لكنه لا يندرج في النظام ولا يمكن فهمه **إلا بالقياس الى الكلي**[٧] : فالحياة الدينية لا تقبل المقارنة مع أي شيء آخر . ويبقى كورنو ، في نزعته ما وراء العقلية ، وفياً لروح مذهبه : فليس لأي « فكرة أساسية » أن تطالب بالحق في أن تكون النموذج الذي يتعين على الأفكار الأخرى أن تتصور نفسها على شاكلته ؛ ولا يسع الطبيعة ، المتصورة بالعقل ، أن تستبعد ذلك الخارق للطبيعة الذي ينشده الحس الديني للانسان .

(٧) باللاتينية في النص: EX ANALOGIA UNIVERSI . «م» .

ثبت المراجع

L. DAURIAC, *Contingence et rationalisme*, 1925.

I. - Ch. RENOUVIER, *Essai de critique générale*, 4 vol., 1854 - 64; *Les dilemmes de la métaphysique pure*, 1901; *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, 1901; *Le personnalisme*, 1903; *Science de la morale*, 2 vol., 1869; *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, 1911; *Les derniers entretiens*, éd. L. PRAT, 1930.

O. HAMELIN, *Le système de Renouvier*, 1927.

G. MILHAUD, *La philosophie de Renouvier*, 1927.

R. VERNEAUX, *L'idéalisme de Renouvier*, 1945; *Renouvier disciple et critique de Kant*, 1945.

IV. - A. COURNOT, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, 1851; *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 1861; *Considérations sur la marche des événements dans les Temps modernes*, 1872; *Matérialisme, vitalisme, rationalisme*, 1875; *Critique philosophique*, textes choisis par C. KHODOSS, 1958.

R. LÉVÊQUE, *L' « Elément historique » dans la connaissance humaine d'après Cournot*, 1938.

G. MILHAUD, *Etudes sur Cournot*, 1927.

R. RUYER, *L'humanité de l'avenir d'après Cournot*, 1930.

الفصل السادس
الميتافيزيقا

على الرغم من التصادم بين الوضعية والنقدية ، لم تختف الميتافيزيقا من الوجود في الحقبة،التي ندرسها؛ولكنها انتقلت من حال الى حال ؛ فقد غدت تحليلية واكثر ميلاً الى التأمل والاستبطان ؛ أما « العمارات الكبرى» ، كما يقول تين بشأن هيغل ، فلم يرتفع لها ثانية صرح .

(١)
فخنر

كان الميل إلى فلسفة الطبيعة قد تلاشى أو كاد في ألمانيا في أواسط القرن التاسع عشر ، عندما كتب فخنر كتابه **ملاحظات حول النفس البدائية للنبات** NANNA ODER DAS SEELENBEBEN DER PFLANZEN (١٨٤٨) وكتابه الآخر **زند أفستا أو في أمور السماء وما بعد الموت** ZEND AVESTA ODER ÜBER DIE DINGE DES HIM-MELS UND DES IENSEITS (١٨٥١) ، حيث عاد فيهما الى معالجة الموضوعات الرئيسية لفلسفة الطبيعة : فللنبات نفس ، وللأرض نفس كلية لا تعدو جميع نفوس المخلوقات الأرضية أن تكون أجزاء منها ؛ والنجوم ملائكة السماء ، ونفوسها بالاضافة الى الله مثل نفوسنا

بالإضافة الى نفس الأرض . لكن هذه التخيلات لا تتسم بتلك البنية الجدلية التي اتسمت بها فلسفات الطبيعة في مفتتح القرن ؛ بل تشبه بالأحرى أساطير كونت أو جان رينو ؛ وتترجع فيها أصداء أفلوطين وسبينوزا ؛ ونخص بالذكر الصورة التي يعطيها فخنر عن تولد النفوس الدنيا من النفس العليا التي تحتويها والتي هي أقرب إلى أن تكون سبينوزية مؤولة تأويلاً سيكولوجياً : فنفوس المخلوقات الأرضية هي بالاضافة الى نفس الأرض مثل الصور أو الخواطر التي تتولد فينا بالاضافة الى نفسنا ؛ والتأمل الداخلي هو الذي يفيدنا ما هو الله : « إذا وجهنا أنظارنا صوب وعينا ، وهو وحده الذي نستطيع أن نقيس عليه ماهية الوعي ، أفلن يكون هذا الوعي تقدماً فعالاً من الماضي الى الحاضر والى المستقبل ؟ أفلا يربط البعيد والقريب ؟ أفلا يشتمل في ذاته على تنوع كثير في وحدة غير منقسمة ؟ والحال أن قانون العالم وحدة محبوة بالخاصيات نفسها ، وإن كانت تعود إليها بكيفية لامحدودة»[1] . وثمة صورة أخرى من طبيعة مماثلة تستحضر الى أذهاننا أفلوطين : فليس في العالم سوى وعي واحد هو وعي الله ؛ وكل وعي ، على تمايزه في الظاهر ، يتسم بعتبة لا يطفو من بعدها سوى جزء محدود من الوعي الإلٓهي ؛ والنفس تزداد تسامياً كلما كانت هذه العتبة اكثر تدنياً ، وفي الله وحده لا يعود ثمة وجود لأي عتبة ، ويكون الوعي كلياً ؛ وهكذا لا يعدو الانقطاع بين النفوس أن يكون ظاهرياً ليس إلا . وهذه الميتافيزيقا تناصب الكانطية والابستمولوجيا العداء ؛ فهي تصوِّر نفسها على أنها تجلٍ كلي ، « رؤية نهارية » بالتعارض مع « الرؤية الليلية » للأشياء في ذاتها : ومن هنا كان ما لاقته من تعاطف في مطلع القرن العشرين ، وبخاصة في أميركا ولدى و.جيمس ، بعد أن تجوهلت في أول الأمر بصورة شبه تامة . وضداً على كانط وهيغل أيضاً ، أشاح فخنر في الطبيعيات عن المذهب

---

(١) زند افستا ، الطبعة الثانية ١٩٠١ ، ص ١١٧ .

الدينامي ، وانضوى تحت لواء الآلية والذرية ، على أن نأخذ في اعتبارنا أن الآلية عنده ليست إلا التعبير عن الروح أو أداته .

وبالمقابل ، فإن الفيزياء النفسية كما شادها فخنر (**عناصر الفيزياء النفسية** ELEMENTE DER PSYCHOPHYSIK ، ١٨٦٠) تقف على طرفي نقيض ، بالطابع الدقيق والوضعي لمباحثها ، من أخاييله الميتافيزيقية . فبعد إ.هـ . فيبر الذي كان أجرى في عام ١٨٤٦ تجارب على الصلة بين التنبيه والإحساس ، صاغ فخنر القانون الذي يعادل الاحساس بلوغاريتم التنبيه[٢] .

(٢)
لوتزه

درّس ر. هـ . لوتزه (١٨١٧ ـ ١٨٨١) في غوتنغن وبرلين ، وجدّد بمعنى ما مذهب لايبنتز ضداً على الكانطية والهيغلية . وقد انتصر في كتابه **الميتافيزيقا** (١٨٤١) لِـ «مثالية غائية» معارضاً بموجبها نظرية المقولات ، التي تختص بالممكن وحده وتعجز عن تفسير ظهور أي ظاهرة ، بالخير الأعظم الذي هو الجوهر الحق للعالم . وبرهن في **علم النفس الطبي** (١٨٥٢) على روحية النفس بوحدة الأنا . وصحيح أنه سلّم بفعل متبادل بين النفس والبدن ؛ لكن هذا الفعل المتبادل لا يتضمن على الاطلاق لديه انتقالاً للتأثير من واحدهما الى الآخر ؛ ذلك أن العلية المتعدية مستحيلة ؛ فمثل هذه العلية سيكون من شأنها أن تحقق ، كما لو أنها شيء ، تأثير العلة الحاملة لها في الجامد ، فتنفصل على هذا النحو ، وخلافاً للمبدأ الخلقي ، الصفات عن الجواهر ؛ والحق أن الفعل المتبادل غير ممكن إلا بين أجزاء تعود الى كل واحد : « لا مناص من أن تتوج التعددية بواحدية ينقلب بمقتضاها

---

(٢) انظر ج. سياي : « فلسفة فخنر » في المجلة الفلسفية REVUE PHILOSOPHI-QUE ، ١٩٢٥ .

الفعل ، المتعدي في ظاهره ، الى فعل مباطن ... وهذا الفعل لا يحدث إلا في الظاهر بين موجودين متناهيين ؛ أما في الحقيقة فالمطلق هو الذي يفعل في ذاته » . وما نظرية لوتزه في العلامات المكانية إلا تطبيق لهذه الأفكار على مشكلة الإدراك : فالموضوع لا يمكن أن يؤثر في الذات العارفة ، بحيث تنفصل أعراضه عنه وتنتقل إلى الذات ؛ وما التـأثيرات الخـارجية إلا عـلامات ، تـولِّد النفس فيها ، بحض منهـا ، أحوالاً باطنة طبقاً لقوانين ثابتة .

لقد شاء لـوتزه لكتـابه **العـالم الاصغر** MICROKOSMOS (١٨٥٦ ـ ١٨٦٤) أن يكون في علم الانسان عديل كتاب أ . فون هومبولت **العـالم** في علم الطبيعة ؛ فقد عالج فيه مسائل البدن والنفس ، والانسان والتاريخ ، حاشداًعدداً جماً من المعطيات الوضعية . وكان قصده ، بالإجمال ، أن يربط نتائج العلم التي تتأدى ، فيما يظهر ، الى طبيعة بدون الله ، بالمثالية ؛ فمن الواجب الأخذ بـالمنهج اللايبنتـزي الذي يجعل الآلية تابعة لماهية روحية ؛ فليس عالم المكان والزمان إلا ظـاهرة . وقـد نحـا بقـوة ، في تصـوره للـروح ، منحى مـذهب المونادولوجيا ، فلم يسلِّم البتة ، على خلاف فخنر ، بأن النفوس يمكن أن تحتوي في ذاتها نفوساً دنيا ؛ وللسبب نفسه مال عن مذهب وحدة الوجود الى مذهب التأليه الديني ؛ فالله الشخصي يستجيب لمنى النفس : « إن رغبتها في أن تتصور أعلى مـوجود أُذِن لهـا أن ترهص به على أنه موجود واقعي لا يمكن أن تجد تلبيتها في أي صورة أخرى إلا أن تكون صورة الشخص ... فالموجـود الحق ، الذي هو موجود وواجب الوجود ، ليس المادة ، وليس من باب أولى المثال (الهيغلي) ، بل الروح الحي والشخصي لله وعالم الأرواح الشخصية التي خلقها : ذلك هو مكان الخير والخيـور » (**العالم الاصغر** ، الباب ٣ ، ٥٥٩ ، ٦١٦) . ويسلِّم لوتزه بثلاث ممالـك متراتبة : الأولى مملكة القوانين الكلية والضرورية التي هي شرط لكل وجود ممكن ، والثانية مملكة الموجودات المفردة أو الوقائع التي لا

يمكن استنتاجها من الممكن والتي لا نعرفها إلا بالادراك ، والثالثة مملكة القيم أو المستوى النوعي للعالم ، وهي التي تعطي حدسنا بالعالم وحدته .

ومن ثم فقد حاول أن يعيد الى أجزاء الفلسفة توازنها الذي اختل منذ قرن ونيف من الزمن . وقد تحرى في كتاب **مذهب الفلسفة** SYSTEM DER PHILOSOPHIE (١٨٧٤ ـ ١٨٧٩) عـن « منطق خالص » مستقل أتم الاستقلال عن علم النفس ؛ فلا بد من التمييز في الفكر بين الفعل النفسي ومضمونه ؛ والمنطق لا ينظر إلا في هذا المضمون ، وفي قانونيته ؛ ومنبع المنطق الخالص موجود لدى أفلاطون الذي أساء أرسطو فهمه عندما رأى في المُثُل كما قال بها أشياء موجودة في ذاتها . مع أنها لا توجد إلا كما توجد القيم . وقد شاء لوتزه كذلك تحرير الميتافيزيقا من نظرية المعرفة التي عمّ الميل يومئذ الى إرجاع الفلسفة اليها .

(٣)
سبير

كان أفريكانو سبير (١٨٣٧ ـ ١٨٩٠) من أصل روسي ؛ لكنه عاش أولاً في ألمانيا ، ثم في جنيف . وزبدة مذهبه كله تتلخص بهذه العبارة : « لزام وحتم الاختيار بين هذين الهدفين : إما المعرفة ، وإما التفسير الميتافيزيقي لما هو موجود . فإذا وضعنا نصب أعيننا الهدف الأول ، أمكننا الوصول الى معرفة الأشياء كما هي ، والى فهم القانون الأساسي للفكر ، أساس الاخلاق والدين . لكن يتعين علينا في مثل هذه الحال العدول عن التفسير الميتافيزيقي للأشياء ، لأننا نلاحظ تعارضاً مطلقاً بين السواء والشذوذ ، وبالتالي استحالة استنتاج هذا من ذاك استحـالة مطلقـة » (« محاولات في الفلسفـة النقديـة » ، **مجلـة الميتافيزيقا** REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ، ١٨٩٥ ، ص ١٢٩) .

بين هاتين الدعوتين : إمكانية تأسيس الحياة الخلقية والدينية ،

واستحالة التفسير الميتافيزيقي ، لننظر بادىء ذي بدء في ثانيتهما : « لا يمكن أن يدخل في عداد الماهية الحقة أن تنفي نفسها بنفسها ، كما زعم هيغل ، وأن تصير نقيض ذاتها ؛ فأن ينفي الموضوع نفسه بنفسه ، فذلك هو بالأولى الدليل على أنه لا يحوز كيفية سوية في الوجود ، وعلى أنه يحتوي عناصر غريبة عن ماهيته الحقة » : أما السواء فهو مبدأ الهوية ، والموجود السوي هو الموجود المطابق لذاته ؛ وسبير يؤكد ذلك بقوة اقتناع كما لو أنه بارمنيدس جديد . ولن يكون الفكر قد حكم على نفسه بغير الانتحار فيما لو عزا الوجود الى ما يتغير ، الى الصيرورة ، الى المركّب ؛ وغالبية مذاهب الميتافيزيقا توهمت أنها مستطيعة استنتاج الصيرورة المشروطة من المطلق بطريق الخلق أو الفيض : واشتقاق كهذا متناقض . ويتراءى لسبير أنه يتمسك بصدد هذه النقطة بفكر كانط الذي حرَّفه الفلاسفة بعد الكانطيين ؛ فقد أقام البرهان على استحالة الانتقال من الظاهرة الى الوجود .

لا مرية في أن هذه الصيرورة (دنيا الظن ، كما كان يقول بارمنيدس) تتلبس لبوس الوجود الواقعي ؛ فسبير يصور الصيرورة ، مع هيوم ومل ، وهي تتباطأ أو ترتد الى ذاتها وكأنها تبغى أن تشبه الجوهر ، على اعتبار أن تزامن عدة إحساسات وتجانس الزُمَر يعطيان وهم الجسم مثلما تنتظم أحوالنا النفسية في كل واحد يعطي وهم أنا ثابت . ولا يمكن للاسوي في هذه الحال أن يبقى على قيد الوجود إلا « بقدر ما يفلح ، من جراء خيبة منظمة بدقة ، في تمويه طبيعته المتناقضة وارتداء ظاهر الجوهر ؛ وعلى هذا النحو يشهد للسواء ضد ذاته »[٣] .

بيد أن التقابل الجذري الذي يقوم بين المطلق واللاسوي لا يسمح بأي تسوية ، إلا أن تكون وهمية ؛ وعلى هذا النحو نصل إلى

(٣) ج. هوان: محاولة في مثنوية سبير ESSAI SUR LE DUALISME DE SPIR، باريس ١٩١٣، ص ٤٧.

اولى تينك الدعويين : فهذه المعرفة بالثنائية غير القابلة للاختزال تؤسس الحياة الدينية والخلقية ؛ وقوام هذه الحياة التحرر ؛ فالأنا يعزف عن فرديته الشاذة ويتجاوز نفسه ليتماهى ، فوق الوعي (الذي يتضمن بدوره تركيباً وصيرورة) ، مع المطلق ؛ والعزوف عن الأنانية ونكران الذات هما السبيل الى المشاركة في أزلية الوجود الحق .

(٤)
هارتمان

نشر ادوارد فون هارتمان (١٨٤٢ ـ ١٩٠٦) منذ عام ١٨٦٩ مؤلَّفه **فلسفة اللاشعور** PHILOSOPHIE DES UNBEWUSSTEN الذي بقي أساس مباحثه الغزيرة حول الاخلاق ، وفلسفة الدين ، والمسائل السياسية والاجتماعية ، وفي خاتمة المطاف ، حول نظرية المعرفة (**نظرية المقولات** KATEGORIENLEHRE ، ١٨٩٦ ، الطبعة الثانية ١٩٢٣) وحول **تاريخ الميتافيزيقا** GESCHICHTE DER METAPHYSIK (١٨٩٩ ـ ١٩٠٠) .

لقد ركَّب هارتمان في نظريته بين عناصر كثيرة مقتبسة من فلسفات متباينة في اتجاهها : من هيغل وشوبنهاور وفلسفة شلينغ « الوضعية » ، ومن الفردية اللايبنتزية ، ومن العلوم الطبيعية ، مما يجعل من العسير الاهتداء الى قدر كبير من التلاحم في حدسه بالعالم . وقد كان منطلقه فيما يبدو ملاحظة الموجودات الحية ، ولا سيما وظائفها العضوية وغرائزها ؛ فهذه الغرائز تفترض عقلاً متفوقاً بكثير على عقلنا بمعارفه ومهارته وسرعة قراره ، ولكنه عادم الوعي مع ذلك ؛ إذن فالحياة تميط لنا اللثام عن لاشعور عاقل ومحبو بالارادة . وليس هذا اللاشعور بحال من الاحوال درجة دنيا من الشعور،وهو لا يمت بصلة الى الوقائع اللاشعورية المزعومة على نحو ما يقول بها علماء النفس من قبيل الصورة المحفوظة في الذاكرة ؛ وهارتمان لا يسلِّم أصلاً بأي من

هذه الوقائع ؛ فما ينحفظ في الذاكرة هو في نظره حالة عضوية . وبالمقابلة مع اللاشعوري ، يكون الشعوري في حال من الانقسام والتمدد ؛ وأرجح الظن أن الجسم البشري يشتمل على عدة مراكز للشعور ، علاوة على ذاك الذي يرتبط بالدماغ ؛ ومن المحتمل أن الشعور موجود لا لدى الحيوان والنبات فحسب ، بل حتى في الجزيئات كذلك .

على هذا النحو يجد هارتمان نفسه مستاقاً ، « بالاستقراء » ، الى فصل معنى النفسي عن معنى الشعوري ؛ فإلى جانب النفسي الشعوري ثمة نفسي لاشعوري ، تكشف لنا عن تفوقه الـوظائف العضوية ، وكذلك الإلهام الفني ، وأخيراً « الوظائف المقولية » التي تتولى ، كما استبان لكانط ، إعلام التجربة قبل أي شعور أو وعي . ويخيل الى هارتمان ، وقد ركب مركب التعميم ، أنه واجد في اللاشعور مبدأ يضطلع من بعض المناحي بدور الله ، ومن بعض المناحي الأخرى بدور الإرادة الشهوبنهاورية . فاللاشعور ، باعتباره خالق العالم ، سلك مسلكاً غير عقلي ، بإرادته المحضة وبلا عقل ؛ وبزوغ الوجود هذا لا يحيل نفسه الى أي غاية . ولكن بما أن اللاشعور عقل أيضاً ، فإن العالم المخلوق ينطوي على غائية تمتد لا الى بنية الأشياء فحسب (على نحو ما نعاينها في الجسم) ، بل كذلك الى مسار العالم : فمسار العالم يعوض عن لامعقولية وجوده بالميل الغائي الى اللاوجود والدمار ؛ وما الشعور ، كما شأنه لدى شوبنهاور ، بدرجاته المختلفة وصولاً الى الانسان ، إلا وسيلة من وسائل البلوغ الى ذلك التلاشي النهائي .

إنه لمن اليسير علينا أن نتعرف في فكر هارتمان مذهباً يباين كل المباينة،في مسحة التشاؤم التي تصبغه،مذهب شوبنهاور،ويعقد بالمقابل وشائج وثيقة مع ثيوصوفية شلينغ . فإله هارتمان إله بحاجة الى إنقاذ ، إله لا يعدو أن يكون في البدء إرادة محضاً ، قوة خالقة محضاً ، فينقذ نفسه بالمبدأ العاقل الذي يدخِل على الخليقة الشعور والوعي الذي به يكون افتداء الخطيئة : وهذه أسطورة سحيقة القدم

يعود هارتمان الى تبنيها ، وربما بغير دراية منه . وما نفوره من إله المسيحية الشخصي ، ومن تفاؤل البروتستانتية التحررية ومذهبها « المبتذل » في التأليه الطبيعي ، وميله الى إله غير شخصي ، « هو وحده القادر على إنقاذنا ، لأنه وحده القادر على أن يكون فينا وأن نكون فيه » ، إلا انعكاس طبيعي لتلك الحالة الذهنية . وقد رأى واحد من تلاميذه ، هو أ.دروز الذي نفى الوجود التاريخي ليسوع (**أسطورة المسيح** DIE CHRISTUSMYTHE ، ١٩٠٩ ـ ١٩١١) ، رأى بسداد كبير ما ينطوي عليه هذا المذهب الديني من قسمات جرمانية تقليدية ؛ واستصوب رأيه هذا ل. زيغلر الذي عرَّف ذلك المذهب بأنه « سيرورة خلاص روح العالم اللاشعوري في وجدان الانسان » . ويعتقد دروز أن مصدر خطأ التأليه الديني يكمن في الكوجيتو الديكارتي الذي يماثل الوجود بالوعي ؛ وذلك هو جوهر المذهب العقلي ، بل جوهر التجربية الانكليزية وعلم نفس فونت ودلثي اللذين ينفيان النفس بمماثلتهما محتوى التجربة الباطنية بكلية المعطى .

(٥)
الروحية في فرنسا

عقد المذهب الروحي المتحدر من كوزان أواصر تحالف مع المعارضة التحررية في ظل الأمبراطورية الثانية ، ووجد هذا التحالف أجلى مظاهره في مسار حياة جول سيمون (١٨١٤ ـ ١٨٩٦) الذي رفض في عام ١٨٥١ أداء القسم المطلوب من الأساتذة ؛ وقد حامى في **الدين الطبيعي** LA RELIGION NATURELLE (١٨٥٦) ، وفي **الحرية** LA LIBERTÉ (١٨٥٩) **وحرية الوجدان** LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE (١٨٥٧) ، عن الأفكار عينها التي حامى عنها الصحافي إدوار لابولاي في **الحزب الحري** LE PARTI LIBÉRAL (الطبعة الثالثة ١٨٦٣) في مواجهة الرجعية التي كانت تريد فرض

نفسها باسم تقليد فرنسي مزعوم : وقد كان أحد منطلقات الحركة كتاب ألكسي دي توكفيل ، **الديموقراطية في أميركا** LA DÉMOCRATIE EN AMÉRIQUE (١٨٣٥) ، الذي ذاد عن الحريات السياسية حتى في مواجهة مذهب الديموقراطية في المساواة التسووية . وحاول جول سيمون ، في العديد من المؤلفات الأخرى ، وبخاصة في **العاملة** L'OUVRIÈRE (١٨٦٣) و **المدرسة** (١٨٦٦) ، أن يضع مبادئه السياسية موضع التطبيق العملي .

وطبقاً للتقليد الكوزاني ، عملت المدرسة الروحية التابعة لذلك العصر كثيراً في مضمار تاريخ الفلسفة . ومن المباحث التاريخية الرئيسية لهذه المدرسة **معجم العلوم الفلسفية** DICTIONNAIRE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES بإشراف أ. فرانك (١٨٠٩ ـ ١٨٩٣) ، ومباحث شينييه حول **علم النفس عند اليونان** PSYCHO-LOGIE DES GRECS ، **تاريخ مدرسة الاسكندرية** HISTOIRE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE (١٨٤٤ ـ ١٨٤٥) لجول سيمون ، **والتاريخ النقدي لمدرسة الإسكندرية** HISTOIRE CRITIQUE DE L'ÉCOLE D'ALEXANDRIE (١٨٤٦ ـ ١٨٥١) لفاشرو ، ودراسات ش . دي ريموزا (١٧٩٧ ـ ١٨٧٥) وعلى الأخص هوريو حول العصر الوسيط ، و **تاريخ الديكارتية** HISTOIRE DU CARTÉSIANISME (١٨٤٢) بقلم ف . بوييه ؛ وينبغي أن نضيف اليها **شرح طيماوس** بقلم ت . هـ. مارتان ، وهو مؤلَّف جدير بالتقدير لمحاولته ربط تاريخ الفلسفة بتاريخ العلوم .

وبالمقابل ، فإن مبدأ الانتقائية كان مآله إما الى الهجر وإما إلى التأويل بكيفية جديدة ؛ وقد تصدى إتيين فاشرو (١٨٠٩ ـ ١٨٩٧) ، في **الميتافيزيقا والعلم** LA MÉTAPHYSIQUE ET LA SCIENCE (١٨٥٨) ، كما في **المذهب الروحي الجديد** LE NOUVEAU SPIRITUALISME (١٨٨٤) لمكافحة فلسفة تدع للحس المشترك مهمة الاختيار بين المذاهب ؛ وقد سلط الضوء على كل حال على

التضاد غير القابل للتذليل بين المذاهب ؛ وبالفعل إن للمعرفة مصادر ثلاثة : الخيال والوعي والعقل . فالخيال الذي يتصور الوجود الواقعي وفق نموذج المحسوسات يتأدى الى المذهب المادي ؛ والوعي الذي يجعلنا نتعرف أنفسنا بصفتنا موجوداً فعالاً يتأدى بنا الى تصور القوة باعتبارها أساس الوجود الواقعي ، وهذا يتأدى بدوره الى مذهب دينامي روحي ؛ أما العقل ، ملكة المبادىء ، فيستاقنا الى مذهب مثالي من قبيل مذهب سبينوزا الذي يرى في الأشياء النشر الضروري لقدرة لامتناهية ؛ وما من سبيل الى التوفيق بين هذه الوجهات الثلاث أو الى اختيار واحدة منها على حساب الأخريين . والحق أن مذهباً انتقائياً من جنس مباين تماماً هو ما يظهر الى حيز الوجود لدى فاشرو : وهذا المذهب يستند لديه الى التمييز بين مضمار الوجود ومضمار المثال : فشروط الوجود ، كما نستطيع تعيينها ، تجعل من المحال أن توجد سوى موجودات متناهية كتلك التي يصورها الخيال ؛ فالوجود يتنافى والكمال اللامتناهي ؛ وعلى العكس تماماً من الدليل الأونطولوجي يرى فاشرو في كمال الله حجة لإنكار الوجود عليه . وبالمقابل ، فإن الكامل يدخل في مضمار المثال ، والمثال بما هو كذلك يعطي الوجود معناه واتجاهه . وهذا المذهب يتصل من بعض جوانبه بمذهب رينان الذي ينبع ، مثله ، من التأمل في الفلسفة الهيغلية ، والذي استثار ، في داخل المدرسة بالذات ، دحضاً من قبل إ . كارو الذي انتقد في مؤلَّف واحد (**فكرة الله** L'IDÉE DE DIEU ، ١٨٦٤) كلاً من فاشرو ورينان وتين.

أما بول جانيه (١٨٢٣ ـ ١٨٩٩) فيبقى أكثر وفاء للانتقائية الكوزانية التي يرى فيها ، لا اختياراً آلياً لما هو مشترك بين المذاهب كافة ، بل تطبيقاً للمنهج الموضوعي على الفلسفة ، ذلك المنهج الذي أفلح في تحقيق الوئام بين العلوم قاطبة (**فكتور كوزان وآثاره** VICTOR COUSIN ET SON OEUVRE ، ١٨٨٥ ، ص ٤١٨) . فالفلسفة لا تستند الى أي حدس بالمطلق ؛ وأرجح الظن أن التأمل في الذات هو

الذي يهدي المرء الى المطلق والشخص والله ؛ لكن مثل هذه المعرفة بالمطلق بشرية تماماً ولا تحرز تقدماً إلا طرداً مع تطور العلوم الوضعية . وإن كتاباً مثل **العلل الغائية** CAUSES FINALES (١٨٧٧) يقبس مادته كلها من معين العلوم . ومذهب بول جانيه في الأخلاق (**الأخلاق** LA MORALE ، ١٨٧٤) موسوم بقوة بميسم مذهبه الانتقائي بمحاولته التوفيق بين فلسفة أرسطو في السعادة وبين التزمت الكانطي ؛ فليس أداء الواجب سوى تقدم الطبيعة البشرية نحو كمالها ؛ والموجود الكامل هو في آن معاً قائدنا ومثالنا . وقد طور بول جانيه في آخر مؤلفاته ، **علم النفس وما بعد الطبيعة** PSYCHOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE (١٨٩٧) ، الموضوعة الأساسية للمدرسة الروحية الكوزانية ، تلك التي تقول بإمكان النفاذ الى الماهيات الميتافيزيقية بالاستبطان والتأمل في الذات .

(٦)
الوضعية الروحية :
رافيسّون ، لاشلييه ، بوترو

في عام ١٨٨٧ ، في زمن كانت فيه الميتافيزيقا قد فقدت حظوتها في كل مكان ، تكهن رافيسون (١٨١٣ - ١٩٠٠) في **تقريره عن الفلسفة في فرنسا في القرن التاسع عشر** RAPPORT SUR LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIX SIÈCLE ، بتكوين « مذهب واقعي أو وضعي روحي ، مبدؤه المولِّد ما يعتمل في الروح من الوعي بأن ثمة وجوداً لا يملك هذا الروح إلا أن يقر بأن كل وجود آخر يُشتق منه ويتبع له ، وجوداً ما هو سوى فعله هو » . ولسوف يؤكد كل من لاشلييه وبوترو وبرغسون صواب ما ذهب اليه في العشرين السنة التالية؛ وتلك كانت تتمة حركة كان رافيسون هو رائدها منذ عام ١٨٣٨ بدعواه التي عرضها في كتابه **في العادة** DE L'HABITUDE. والعلامة الفارقة لهذه الحركة ، التي تميزها عن المذهب الروحي الديكارتي ، هي الدلالة

التي تعطيها لفكرة الحياة ؛ فإرجاع الحياة ، نظير ما فعل ديكارت ، الى الآلية يعني فصل النفس عن المادة وافتراض مثنوية تبتر اتصالية الواقع ؛ وكانت هذه المثنوية قد هوجمت في القرن الثامن عشر من قبل إحيائية شتال وحيوية مدرسة مونبلييه التي كان رافيسون كال لها عظيم الثناء ؛ وقد كانت الموضوعة الرئيسية للتعليم الأخير لشلينغ ، الذي كان رافيسون تابع دروسه في ميونيخ ، الارتباط الحميم بين الطبيعة والروح ؛ والواقع أن فلسفة شلينغ « الوضعية » التي عارضت بواقعيتها واحتماليتها المثالية الهيغلية هي التي أوحت لرافيسون ، وليس فلسفة كونت كما قيل ، بفكرة « مذهب واقعي ووضعي روحي » .

بيد أن رافيسون لم يكن ميالا على الاطلاق ، بمزاجه ، الى المنظومات الميتافيزيقية الكبرى على شاكلة شلينغ ؛ بل سعى ، من خلال واقعة محددة ومحدودة ، هي العادة ، الى استكناه اتصالية الروح والطبيعة في داخل الوعي . فالوعي الواضح يفترض قدراً من البون ، يملؤه التفكير ، بين فكرة الغاية وتحقيقها ؛ وفي العادة يخف هذا البون ، ثم يتلاشى ؛ وتبقى العادة فعلاً عاقلاً ، ولكن بدون وعي : « فمحل التفكير الذي يجتاز ويقيس المسافات بين الأضداد ، والأوساط بين المتقابلات ، يحل تدريجياً عقل مباشر لا يفصل فيه شيء بين ذات الفكر وموضوعه ... وتؤول العادة أكثر فأكثر الى **فكرة جوهرية** . وما العقل الغامض الذي يحل بحكم العادة محل التفكير،ونقصد به ذلك العقل المباشر الذي يتداخل فيه الموضوع والذات ، إلا حدس **واقعي** يتداخل فيه الواقعي والمثالي ، الوجود والفكر » (طبعة باروزي ، ص ٣٦ ـ ٣٧) . إذن بالعادة نكتشف ما هي الطبيعة : « في باطن النفس ذاتها ، وكذلك في ذلك العالم الأدنى الذي تبث فيه الحياة والذي ما هو بإياها ، تتكشف إذن التلقائية اللامتروية للشهوة ، ولاشخصية الطبيعة ، باعتبارها الحد الذي يأتي تقدم العادة ليعيد إنزال الفعل اليه » (ص ٥٤) ؛ ليست الطبيعة إذن قوة عمياء وآلية ؛ بل كل قوامها في شهوة تدرك مباشرة موضوعها ؛ ومن هنا تتحد بالحرية : « إن

ضرورة الطبيعة هي ، في كل شيء ، السداة التي تلحم عليها الحرية ، لكنها سداة متحركة وحية ، ضرورة الشهوة والحب والرشاقة » (ص ٥٩) .

كان رافيسون ، قبل أطروحته حول العادة ، قد كتب مذكرة حول أرسطو أخذت شكلها الناجز مع **المحاولة في ميتافيزيقا أرسطو** ESSAI SUR LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE (١٨٣٧ ـ ١٨٤٦) ؛ وفي الوقت الذي هيمن فيه على تأويله نقد أرسطو نفسه لنظرية المثُل الأفلاطونية،عزا اليه فضل تفسير حركة الطبيعة وحياتها بالشهوة التي تنزع بها نحو العقل ، وهو واقعة حية وليس تجريداً فارغاً نظير المثال . وقد رأى في الأرسطوطاليسية (على منوال شلينغ في مستهل **فلسفة الميتولوجيا**) مدخلاً الى المسيحية : فأرسطو لا يجمع إلا من الخارج القوة والفعل ، المادة والفكر ؛ ومحل شهوة الطبيعة الى خير يجهلها ، تُحِلّ المسيحية حب الله الحليم للخليقة ؛ ومن هنا يصبح الواقعي والمثالي ، القوة والفعل ، متضامنين لا يقبلان انفكاكاً ، وإن متمايزين .

« إن الفلسفة الحقة ستعمِّق طبيعة الحب »[٤] ؛ وخطأ كانط والفلاسفة هو أنهم ، إذ لم يستخدموا سوى الفهم أو ملكة التصورات المجردة ، اعتقدوا أن التجربة ، الداخلية أو الخارجية ، لا يمكنها البلوغ إلا الى وقائع ؛ والحال أنه يمكن عن طريق تفكير حي، أعطانا مين دي بيران مثالاً عليه ، البلوغ الى جوهر النفس ؛ لكن اذا تكشفت النفس ، عند أول إعمال للفكر ، عن أنها إرادة وجهد ، فإن النزوع والاشتهاء المتضّمنين في الجهد يفترضان الشعور باتحاد مبدوء من قبل مع الخير ؛ وما هذا الاتحاد سوى الحب الذي يؤلف الجوهر

---

(٤) غير منشور ، نقلاً عن ج. باروزي ، في المدخل الى طبعة في العادة ، باريس ١٩٢٧ ، ص ٢٦ .

الحقيقي للنفس .

جاءت تأملات رافيسون في الفن (انظر فينوس ميلو LA VÉNUS DE MILO ، ١٨٦٢) لتستاقه بدورها الى أن يكتشف ، خلف جمود الأشكال ، كل ما يصنع تساوقها ووحدتها الداخليين ؛ فخلف الجمال الرشاقة ، وخلف الخط اللدن الحركة المتموجة واللولبية التي لا يعدو أن يكون رسمها ، وخلف الأشكال موسيقاها . « تعلم الرسم معناه تعلم فهم الغناء الذي تصدح به الأشكال . ذلك أن الصوت والغناء هما ، من كل ما يحتويه العالم ، الأكثر طاقة تعبيرية . من الواجب إذن تعلم الموسيقى قبل كل شيء ليصير المرء حساساً بما تقوله الأشياء »(٥) . تساوق كلي هو أشبه ما يكون بنعمة إلهية منبثة في الأشياء : ذلك هو إذن وجود الطبيعة بالذات .

أدخل ج . لاشلييه (١٨٣٢ ـ ١٩١٨) الى الفلسفة الفرنسية فكرة منهج استبصاري ؛ ومن الصعب الى حد ما أن نلتقط ، من خلال أعماله المنشورة ، معنى مذهب ـ وكم بالأولى طلاوته ـ انبنى وتطور بوجه خاص من خلال التعليم في دار المعلمين ؛ ويتضمن كتاب ج . سياي : **فلسفة ج . لاشلييه** LA PHILOSOPHIE DE J. LACHELIER (١٩٢٠) عرضاً لبعض جوانب ذلك المذهب . فلاشلييه لم يكن راضياً عن التجربية التداعيَّـة التي بدا له أنها تتأدى الى الشكية ، لكنه لم يكن راضياً أيضاً عن الانتقائية التي كانت سائدة يومئذ في الجامعة ؛ فالانتقائية تضع « في جانب أول الفكر بتعييناته الخاصة والباطنة ، وفي جانب ثانٍ الموضوع الذي لا يعدو الفكر أن يكون صورته ، ولكن الذي لا يبلغ اليه الوعي ولا يحيط به » ؛ وفي هذا تسليم للشكية بكل ما تطالب به ، لأنه من الخلف والتناقض أن يخرج فكري من ذاته ليتعقل في خارجه شيئاً غريباً عنه . فلا يقين إلا إذا كان الواقع موجوداً في الفكر ذاته .

---

(٥) غير منشور ، نقلاً عن باروزي ، ص ٢٥.

لقد توضحت معالم هذه الدعوة لدى لاشلييه على أثر مطالعته لكانط ؛ لكنها تلبست لديه قسمات مباينة بما فيه الكفاية لقسمات النموذج الذي أخذ عنه ؛ فكانط يميز بين إمكانية التجربة التي تولِّد الحكم المكوِّن ، من قبيل مبدأ العلية ، وبين إمكانية تعقل الموضوعات غب تكوينها ، ومنها يتولد الحكم التأملي ، من قبيل مبدأ الغائية . أما لاشلييه فلا يجري هذا التمييز ؛ كتب يقول : « اذا كانت شروط وجود الأشياء هي شروط إمكانية الفكر بالذات ، ففي وسعنا تعيين هذه الشروط قبلياً بصورة مطلقة ، لأنها تنجم عن طبيعة ذهننا بالذات » : وفي **أساس الاستقراء** FONDEMENT DE L'INDUCTION (١٨٧١) يبرهن من جهة أولى على مبدأ العلية ، ومعه على الآلية الكلية ، بحجج **التحليل المتعالي**(٦) ، ومن الجهة الثانية على مبدأ الغائية متقيداً بالاجمال بحجج **نقد الحكم** ، وإن أعطاهما كليهما قيمة متعادلة .

إن لهذه المباينة دلالتها : فحركة الفكر في **أساس الاستقراء** تختلف اختلافاً بيِّناً عن حركة الفكر في **نقد العقل النظري** و **نقد العقل العملي** و**نقد الحكم** . ويجري لاشلييه بين مبدأ العلية ومبدأ الغائية تمييزاً مغايراً تماماً للتمييز الكانطي ، هو التمييز بين المجرد ، المحتوى الفقير للآلية ، وبين العيني ، المحتوى الغني للنزوع والصبوة ؛ و « الفكر » ، كما يفهمه ، ليس شرط موضوعية العالم بقدر ما هوَ اندفاع يضع الآلية بالتالي لا باعتبارها مكوِّنة للوجود الواقعي ، بل باعتبارها حداً يتعين تجاوزه .

وعلى هذا ، لا غرو إذا ما آثر لاشلييه المنهج التركيبي الذي استخدمه في **علم النفس والميتافيزيقا** PSYCHOLOGIE ET

---

(٦) التحليل المتعالي : هو القسم الثاني من كتاب كانط نقد العقل الخالص ، ويدرس تكوين موضوع المعرفة عن طريق عملية الفهم التي توحد تنوع المعطى والتي يسميها كانط القدرة التوحيدية لملكة الفهم. «م».

MÉTAPHYSIQUE (١٨٨٥) على منهج التحليل الكانطي لشروط التجربة ؛ فالمنهج التركيبي كان أصلح بكثير للبرهان على تطابق قوانين الفكر وقوانين الوجود ؛ صحيح أن أساس الاستقراء كان أبان ما هو القانون الذي يحكم العالم ، لكنه لم يبين أن هذا العالم تابع للفكر وأن للفكر وجوداً مطلقاً ومستقلاً ؛ ونحن لن نكون على ثقة من وجود الفكر إلا اذا رأيناه يولِّد موضوعاته بعملية تركيبية : « إن الوجود المطلق لا سبيل الى البرهان عليه إلا مباشرة ، باكتشاف العملية التي بفضلها يضع الفكر ذاته بذاته ويعطي ذاته مبادىء الفعل »[٧] . وفكرة الوجود أو الحقيقة تضع ذاتها بذاتها وتثبت ذاتها ، حتى ولو نفيناها : إذ نثبت في هذه الحال أنه صحيح أن لا وجود لها ؛ ورموز هذا الإثبات المتولد أبداً من جديد هي الزمان ، حيث يتكرر ظهور اللحظة الى ما لانهاية ، والبعد الأول أو الطول ، وأخيراً الضرورة الآلية ، حيث يتعين المتجَانس بالمتجانس ، وبفعل ثان يخلق ذلك الإثبات التنوع اللامتجانس للإحساس ، والكم التكثيفي ، الذي يمتد على البعد الثاني للمكان ، أي العرض ، بينما يؤلف مجموع درجاته إرادة حياة ، نزوعاً الى غاية . وأخيراً ، وبعملية تلقائية ، يتأمل الفكر في ذاته باعتباره مصدر الوجود ، ويغدو هو الحرية المطلقة ، الواعية لذاتها ، التي لا تعدو الطبيعة ، بضرورتها وغائيتها ، أن تكون آناً من آنائها .

إن هذه الصيغ ، مهما تكن غير كافية بحد ذاتها ، يمكن مع ذلك أن تفهمنا بماذا يتميز جدل لاشلييه ، في تصوره ، عن جدل الفلاسفة بعد الكانطيين ؛ فكل فعل من أفعال الفكر لا يرتبط بالفعل الذي يتقدم عليه بأي ضرورة تحليلية أو تركيبية ؛ وهذا الفعل السابق عليه لا يكفي لتوليده أو لتوقعه ، ولا يرتبط به إلا إذا تأملناه في المسار الكلي للفكر الذي ينزع نحو الحرية المطلقة .

---

(٧) انظر إ. بوترو: دراسات جديدة في تاريخ الفلسفة NOUVELLES ÉTUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE، ص ٢٣.

على هذا لا يمكن للفكر ، في حركته ، أن يقنع بالمطلق الصوري الذي تبلغ اليه الفلسفة ؛ « إن المسألة العليا في الفلسفة ، وهي في الأصل دينية أكثر منها فلسفية ، هي الانتقال من المطلق الصوري الى المطلق الواقعي والحي ، من فكرة الله الى الله . فإذا أخفق القياس في هذه المهمة ، فليس على الإيمان إلا المجازفة ، وليس على الدليل الأونطولوجي إلا أن يخلي مكانه للرهان » (**حاشية على رهان بسكال** ، NOTE SUR LE PARI DE PASCAL) ؛ وهذا الاله الحي ، إله الايمان المسيحي ، وهو هو إيمان لاشلييه ، هو النتيجة الأخيرة لذلك الجدل . فداخليتنا الحقة ، كما شأنها لدى أفلوطين ، أرفع على الدوام من الأشكال العارضة التي نضعها فيها ؛ وقوامها في تشبهنا بالله الحي ، الذي هو حقيقتنا والحقيقة الحقة الوحيدة . وليس نشاطنا الخلقي سوى رمز هذا التشبه ؛ يقول لاشلييه في أحد دروسه : « يمكن لبعض الأفعال أن تتلبس قيمة مطلقة من حيث أنها تمثل رمزياً الكنه المطلق للأشياء ،... من جهة أولى الوحدة المطلقة للنفس البشرية في تنوع ملكاتها ، ومن الجهة الثانية الوحدة المطلقة للنفوس في تنوع الأشخاص ؛... وإن نبذ كل ما يعيق الوعي والحرية ،... وإرجاع تكثُّر النفوس البشرية بأقصى حد مستطاع الى وحدة النفوس في الله »[8] هما المبدآن الأساسيان للأخلاق اللذان يأمران قبل كل شيء بالمحبة ؛ لهذا يؤسس لاشلييه السلوك ، وحتى السلوك السياسي ، على قوى تجاوز الفرد : وبوجه الخصوص على المأثور، لأن القانون ، عندما يشيخ ، ينفصل عن المشترع وينزع ، مثله مثل العقل ، الى أن يصير لاشخصياً . وكان لاشلييه يضمر نفوراً للديمقراطية ، المشتقة من إرادة مشتركة متقلبة وغير يقينية ؛ وفي زبدة الكلام ، كان كل استقرار وكل تلاحم في نظره رمز العقل. ولدواعٍ يسهل إدراكها،يضطلع مفهوم الرمز في فكر لاشلييه ، وعلى الأخص في فكرة « غير المكتوب » فيما يبدو ،

---

(٨) نقلاً عن سياي: فلسفة ج .لاشلييه ،ص ١٢٤ ـ ١٢٥ .

بدور من الطراز الأول : أفلم تكن الرمزية في كل آن وزمان السبيل الوحيد الى تبرير المتناهي في مذهب لا يقر بالوجود المحض إلا للامتناهي ؟

إن دراسة فكر إميل بوترو (١٨٤٥ ـ ١٩٢١) كان يجب أن تعود ، بحكم تأثيره والعدد الأكبر من كتاباته ، الى الحقبة التالية ؛ لكنه نشر مؤلَّفه الأساسي ، **في جواز قوانين** الطبيعة DE LA CONTINGENCE DES LOIS DE LA NATURE،في عام ١٨٧٤(وأكمله بكتابه **فكرة القانون الطبيعي**[٩] ، ١٨٩٥) بعيد صدور **أساس الاستقراء** . ونحن نعلم كم انتشر وآل الى تبسيط ، بعد عام ١٨٥٠ ، مع كل من سبنسر وبوخنر وكثيرين غيرهما ، ذلك التصور للعالم الذي أسماه رنوفييه بالعلموية ، والذي يقول بوجود نسيج من الظاهرات المترابطة بقوانين صارمة ، مع ما يترتب على مثل هذا القول من نفي للغائية وللحرية : وتأييداً لهذا التصور ، كان أنصاره يتذرعون بمتطلبـات المعرفة العلمية . ووجه التجديد الكبير في فكر بوترو ، وما يسبغ عليه أهميته الكبرى ، هو أنه نحّى جانباً نتائج العلوم أو نتائجها المزعومة ليتحرى ، بوساطة تحليل العمل العلمي بالذات ، « عما إذا كانت مقولة الربط الضروري ، المباطنة للعقل ، متواترة الوجود فعلاً في الأشياء ذاتها ... فإذا اتفق أن أظهر العالم المعطى درجة معينة من الجواز غير القابل للإرجاع حقاً ، فسيكون ثمة موجب للافتراض بأن قوانين الطبيعة لا تكفي ذاتها بذاتها وبأن باعثها يكمن في العلل التي تهيمن عليها : وعلى هذا النحو لن تكون وجهة نظر ملكة الفهم هي وجهة النظر النهائية لمعرفة الأشياء » (الطبعة الثانية ١٨٩٥ ، ص ٤ ـ ٥) .

يتفحص بوترو في المقام الأول قوانين الانحفاظ التي على أساسها بوجه خاص يقوم المذهب الحتمي : انحفاظ القوة الحية ،

---

(٩) وعنوانه التام : **في فكرة القانون الطبيعي في العلم والفلسفة المعاصرة** DE L'IDÉE DE LOI NATURELLE DANS LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE «م».

قانون تكافؤ الحرارة ، قوانين الارتباطات والتلازمات العضوية ، قانون التوازي النفسي ، قانون ثبات كمّ الطاقة النفسية ؛ فعند كل درجة من درجات الوجود التي تدرسها العلوم ، آلية كانت أو فيزيقية أو حيوية أو نفسية ، تتبدى تلك القوانين وكأنها مبادىء تستبعد كل جواز . لكن هنالك أولاً من القوانين بقدر ما هنالك من درجات الوجود ، وفي هذه الدرجات ، المتراتبة من الأقل كمالاً الى الأكثر كمالاً ، تكون الدرجة العليا جائزة بالاضافة الى إلدرجة الدنيا ؛ وهذا الجواز أو عدم القابلية للإرجاع معطى وضعي ، وهو الذي أتـاح لكونت نقطـة الانطلاق لتصنيفه . لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد : فقوانين الانحفاظ تلك تطرح مسألة تبقى ، وان اختلفت في تطبيقاتها ، هي هي في صورتها العامة : هل ثبات الكم المعطى ضروري ؟ ففي مضمار علم المكانيكا ، لا يجعلنا مبدأ انحفاظ القوة نتعرف في القوة أي ماهية ميتافيزيقية أعلى من التجربة ؛ ومنطوقه لا يدور حول أشياء ، بل حول نسق من عناصر آلية ، متناهٍ ومعلوم بالتجربة ؛ وعلى كل حال ، إن معاينة تساوٍ مطلق بين حالتين متعاقبتين أمر مستحيل عند الاقتضاء ؛ وأخيراً ، إنّ الثبات ثبات في التغير؛فهو يفترض إذن تفسيراً بدون أن يفسره.ومن الممكن إبداء ملاحظات مماثلة عند مختلف درجات الوجود ؛ لكن لا بد ، فضلاً عن ذلك ، من التسليم بأن الجواز يتزايد باطراد درجة بعد أخرى . فعلى مستوى الحياة ، مثلاً ، لا نرى فقط أن الطاقة الحيوية يكاد يستحيل قياسها بالنظر الى أنها تتضمن فكرة كمٍّ ممتنع الإرجاع الى العدد ، بل نعاين أيضاً في تحولات الأحياء عاملاً تاريخياً ، قابليةً للتغيرتنحو منحى الترقي أو الانحطاط . ويعسر اكثر من ذلك بعد الاهتداء الى انحفاظ من هذا القبيل في مضمار الوجدان . وكلما مضينا صعداً ، « مال القانون اكثر الى الاقتراب من الوقائـع . وبنا عليه ، لا يعود انحفاظ المجموع يعين أفعال الفرد ؛ بل يتبع له. والفرد ، الذي يغدو بمفرده كل الجنس الذي ينطبق عليه القانون ، هو سيد هذا القانون . فهو يقلبه إلى أداة ؛ ويحلم بوضع يكون فيه ، في كل لحظة

من وجوده ، ند القانون وعديله» (ص ١٣٠).

على هذا النحو فإن الوضعية ، اذا ما أحسن فهمها ، تتفق مع الروحية. وليس للطابع الاستنتاجي الذي يتلبسه العلم عندما يكتمل أن يخدعنا؛ فالضرورة تكمن في النتيجة، لا في المبدأ. إذن فـ «قيمة العلوم الوضعية » (ص ١٣٩) هي التي يضعها بوترو موضع تساؤل جذري ؛ فهذه العلوم لا تتلقف من الوجود إلا ما كان ثابتاً مستقراً ؛ ولكن « يبقى أن نعرفه في منبعه الخلاق » . وهذا لا يعني أن ندع التجربة جانباً ؛ بل ينبغي على العكس أن نمدها ؛ فالعلوم لا تحتفظ من المعطيات إلا بما يخدم الاستقراء ويفيد في صياغة القانون ؛ لكنها تغفل المظهر التاريخي للأشياء ، لأنها تفهم « التاريخي » على أنه كل ما يتضمنه الوجود من فعل يمتنع توقعه ويستحيل استنتاجه . بيد أن تجربة الجواز هذه تترك هذا الفعل مع ذلك بلا تفسير ؛ فالتفسير التام والناجز لا يمكن العثور عليه إلا في الحياة الخلقية ، في الانجذاب نحو الخير : « إن الله هو ذلك الموجود الذي نستشعر فعله الخلاق في أعماق أنفسنا أثناء مجاهدتنا للاقتراب منه » ، وكل تراتب الموجودات يتبدى لنا على أنه وسيلة وشرط لحرية تنمو شيئاً فشيئاً على حساب القدر الفيزيقي .

إن الدراسات في تاريخ الفلسفة التي نذر بوترو نفسه لها وثيقة الارتباط بمذهبه ؛ فأطروحته اللاتينية : **في الحقائق الأزلية لدى ديكارت** DE VERITATIBUS AETERNIS APUD CARTESIUM (١٨٧٤ ، الترجمة الفرنسية بقلم كانغيليم ، ١٩٢٧) درست الجواز الذي يضعه ديكارت في أساس فعل الله بالذات . كما أن المدخل الذي كتبه لترجمة المجلد الأول من **فلسفة الأغريق** PHILOSOPHIE DES GRECS لإدوارد زلّر أتاح له الفرصة ليظهر ، مع زلر وضداً على هيغل (والانتقائيين) ، جواز التقدم التاريخي الذي هو تاريخ للعقل : آية ذلك أن العقل لا يرمي الى التفسير العلمي للاشياء ؛ بل يحيط بالانسان بتمامه بديانته وأخلاقه وفنه . ويكشف في المذاهب الكبرى ، وعلى

الأخص لدى أرسطو ولايبنتز وكانط (علاوة على **دراسات في تاريخ الفلسفة** ETUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE، ١٨٩٧، و **دراسات جديدة في تاريخ الفلسفة** NOUVELLES ETUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE، ١٩٢٧،انظر **فلسفة كانط** PHILOSOPHIE DE KANT،١٩٢٦، و **دراسات في تاريخ الفلسفة الالمانية** ETUDES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE ، ١٩٢٧) ، يكشف عن فعالية ذلك العقل وهو يحسب حساب الانسان بتمامه . ومن ثم كان من الطبيعي أن ينجذب اهتمامه نحو تلك النشازات التي يبدو وكأنها تقحم التناقض في داخل الذهن البشري بالذات : فالعلم والدين اللذان كانا في واقع الأمر موضوع كتابه الأول هما العنوان الذي اختاره لواحد من آخر مؤلفاته (**العلم والدين في الفلسفة المعاصرة** SCIENCE ET RELIGION DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE ، ١٩٠٨) ؛ وينم كتاباه السابقان عن **بسكال** PASCAL (١٩٠٠) ، وعن **سيكولوجيا الصوفية** PSYCHOLOGIE DE MYSTICISME (١٩٠٢) ، وكذلك كتابه اللاحق عن **وليم جيمس** WILLIAM JAMES (١٩١١) ، عن وحدة اهتماماته وشواغله . والسؤال الذي يطرحه بمنتهى الوضوح هو التالي : هل صحيح أن الروح العلمي تولَّد من رد فعل العقل على الروح الديني ، وأن انتصاره وزوال الروح الديني سيان ؟ (**العلم والدين** ، ص ٣٤٥) . والتوفيق لا يمكن أن يتأتى ، في نظره ، من تنازلات متبادلة أو من حدود مفروضة ، بل من تعميق ؛ فليس وارداً بحال من الأحوال أن يقف الدين ، في أي مسألة من المسائل ، حجر عثرة أمام الروح العلمي والديموقراطية ؛ وإنما حسب الدين أن يكون هو الدين ، وأن يعتق نفسه من الأشكال السياسية ومن النصوص التي حاولوا حبسه فيها ، وأن يؤوب الى ذاته ، وأن يصير ما هو هو جوهرياً ، أي تعبداً لله بالروح وبالحقيقة . وكان المذهب الروحي الانتقائي يرى أن التسامح هو الموقف الطبيعي للفيلسوف إزاء الدين ؛ أما من منظار روحية بوترو

فإن « مبدأ التسامح معنى نـاقص ، تعبير عن تنـازل متعجرف » (ص ٣٩٢) ؛ ولا محيص عن المضي الى أبعـد منـه ، وصـولاً إلى الحب : « إن الانسان المتدين يثمِّن تثميناً عالياً ، في ما يلاقيه لدى غيـره من الناس ، لا النقاط التي يشبهه بها هؤلاء ، بل في المقـام الأول النقاط التي يختلفون بها عنه » .

ثبت المراجع

J. WAHL., *Tableau de la philosophie française*, 1946, p. 147 - 165.

VI. - F. RAVAISSON, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, 2 vol., 1837 - 1846; 3e vol., éd. DEVIVAISE., 1953; *Testament philosophique et fragments*, éd. DEVIVAISE, 1933; *De l'habitude*, éd. J. BARUZI, 1927; *La philosophie en France au XIXe siècle*, 5e éd., 1904.

H. BERGSON, La vie et l'œuvre de Ravaisson, in *Œuvres*, éd. A. ROBINET et H. GOUHIER, p. 1450 - 1481; voir *op. cit.*, Index, s. v. *Ravaisson*.

J. LACHELIER, *Œuvres*, 2 vol., 1933.

L. MILLET, *Le Symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, 1959.

G. MAUCHAUSSAT, *L'idéalisme de Lachelier*, 1961.

E. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, 1874; *Pascal*, 1900; *Morale et religion*, 1926.

P. ARCHAMBAULT, *Emile Boutroux*, s. d.

الفصل السابع
فريدريش نيتشه

فيما كان نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) يتردد ، بصحبة إرفن روده ، الذي سيؤلف مستقبلاً كتاب **النفس** PSYCHE ، على جامعتي بون ولايبتزغ (١٨٦٤ ـ ١٨٦٩) ، كانت الفيلولوجيا ، التي تنطع لدراستها ، تُعدّ ، بمنهجها ونتائجها ، حجر الزاوية في الثقافة الألمانية . بيد أن اطلاعه عن كثب على كتابات شوبنهاور ، برؤيته الواضحة والمباشرة للأشياء والبشر ، جعله يميل عنها في وقت مبكر . « إن العالِم لا يمكن أبداً أن يصير فيلسوفاً ... فذاك الذي يأذن لأفكار الماضي وآرائه وأشيائه،وللكتب أن تقوم بينه وبين الأشياء ، ذاك الذي وُلد بأوسع معاني الكلمة ، للتاريخ ، لن يرى أبداً الأشياء للمرة الأولى ولن يكون هو نفسه أبداً موضوعاً كهذا مرئياً للمرة الأولى»[1] . ولقد سدد ضرباته ، اكثر ما سددها ، الى الفلسفة الهيغلية باعتبارها مصدر « ثقافة الأدعياء » التي بدا له أن دافيد شتراوس ممثلها النموذجي : فهيغل أعلن أن نهاية الأزمنة أزفت ؛ والحال أن « اعتقاد المرء بأنه من الآتين المتأخرين هو اعتقاد شالّ حقاً ومن شأنه أن يكدر صفو المزاج ؛ لكن ما عندما يشرع اعتقاد من هذا القبيل ، بضرب من قلب جريء ،

---

(١) شوبنهاور مربياً (١٨٧٤) ، في تأملات غير راهنة CONSIDÉRATIONS INACTUELLES ، السلسلة الثانية ، الترجمة الفرنسية ١٩٢٢ ، ص ١٠٤ .

بتأليه معنى كل ما حدث حتى الآن وهدفه ، كما لو أن بؤسه المتعالم يعادل تحقيقاً للتاريخ الكلي ، فعندئذ يتبدى ذلك الاعتقـاد رهيباً ومدمِّراً »[٢] .

ومع ذلك ، فإن دراسات نيتشه الفيلولوجية هي التي تأدت به الى التأمل في حضارة اليونان ، حيث اكتشف « واقع ثقافة مضـادة للتاريخ ، ثقافة هي على الرغم من ذلك ، أو بالأحرى بسبب ذلك ، غنيـة وخصبة الى حد يدق عن الوصف » (ص ٢١٤) . ومن تأملاته في هذه الثقافة ومن تأويله ، بوساطة فلسفة شوبنهاور ، للدراما الغنائية كما أرسى أسسـها ريشارد فاغنر ، الذي صار من أصدقائه الخلَّص ، وُلد كتابه **أصل المأساة** ، الذي كتبه قبيل حرب ١٨٧٠ والذي صدر في عام ١٨٧٢ (الترجمة الفرنسية ١٩٠١) ؛ وقد حملت طبعة ١٨٨٦ العنوان الفرعي التالي : « الهـلينية والتشاؤم » ؛ وما كان النقد الكلاسيكي (ذاك الذي تعود أصوله الى فنكلمان) يعرف سوى مظهر واحد من الفن اليوناني ، هو الفن التشكيلي ، فن أبولون ، إله الشكل ؛ انه فن الاعتدال والاتزان ومعرفة الذات والسيطرة عليها ، وهو فن يناظره تأمل هادىء وغير منفعل وسط عالم من الآلام والأوصاب ؛ « يستتر العالم الواقعي خلف حجاب ، ويولد عالم جديد اكثر صفاء وأوفر معقولية ، ولكنه في الوقت نفسه اكثر شبحية ، وينتقل من حال الى حال بلا انقطاع على مشهد منا ومرأى » . وهذا التأمل الأبولوني يقابله وجد ديونيسيوس ، وهو معرفة وحدة الإرادة ، والرؤية المتشائمة للأشياء بحسب شوبنهاور ؛ وتمثل الجوقة ، في المأساة اليونـانية ، رفيق ديونيسيوس ؛ « إنها ترتجف لدى التفكير بالمصائب التي ستنزل بساح البطل ، وترهص بفرح أسمى وأقوى بما لا يقاس » ؛ إنها ترتجف لأن شطط المصائب يحول بينها وبين التأمل الأبولوني ؛ لكن هذا الشطط عينه يقتادها الى أن تتبين علته في إرادة الحياة ، والى أن تسكِّن روعها

---

(٢) تاملات غير راهنة ، السلسلة الأولى ، الترجمة الفرنسية ١٩٠٧ ، ص ٢١٥ .

بنفي هذه الارادة ؛ وتلك هي فكرة **تريستان** لفاغنر ، فاغنر الذي تمثل مآسيه الغنائية ، في نظر نيتشه ، بعثاً للتراجيديا اليونانية ؛ فهذه المآسي الغنائية « تقود عالم الظاهر الى الحدود التي يخلق عندها نفسه بنفسه وتراوده الرغبة في الرجوع للالتجاء الى حضن الواقع الحقيقي والأوحد» .

(١)
نقد القيم العليا

إن هذه الميتافيزيقا الغائمة والقانطة لم تدم طويلاً ؛ فقد اهتدى نيتشه إلى الأسباب السيكولوجية والفيزيولوجية لنفي إرادة الحياة في تناقص ووهن يطرءان على غريزة الحياة ؛ إذ أن التشاؤم عرض من أعراض الانحطاط . وما لبث نيتشه أن اختصم مع فاغنر ؛ وصار ، مثله مثل شوبنهاور ، من قراء المفكرين الأخلاقيين الفرنسيين ، من أمثال لارشفوكو وبسكال وسائر كتّاب القرن الثامن عشر . وقد أوضح في كتابه **إنساني مجاوز للحد في إنسانيته** MENSCHLICHES ALLZU-MENSCHLIECHES (١٨٧٨ ، الترجمة الفرنسية ١٩٠٩) ، ثم في كتابه **المسافر وظله** DER WANDERER UND SEIN SCHATTEN (١٨٨٠ ، الترجمة الفرنسية ١٩٠٢) ، أوضح كيف أن المشاعر الخلقية الأساسية ، كالشفقة واحتقار الذات والغيرية ، رأت النور لدى الإنسان من جراء تفسير غير علمي وكاذب لأفعاله ومشاعره ؛ فما الأخلاق إلا « بتر ذاتي »[٣] : فلئن صبا الجندي الى السقوط في ميدان القتال ، فلأنه « يكنّ **لشيء من ذاته** ، لفكرة أو رغبة أو مخلوق ، قدراً من الحب اكثر مما يكنّه **لشيء آخر من ذاته** ، ولأنه يبضع بالتالي كيانه ويضحي

(٣) البتر الذاتي AUTOTOMIE : اقتطاع الحيوان عضواً من اعضائه تخلصاً من خطر مداهم . «م».

بجزء على مذبح جزء آخر » (ص ٩٢) ؛ والخطأ هو في اعتقاده بخروجه من ذاته .

في عام ١٨٧٩ ترك نيتشه ، وقد هدَّه المرض ، كرسي الفلسفة في جامعة بال ؛ وسكن على التوالي في كل من روما وجنوى ونيس وسلس - ماريا في الانغادين[٤] . وانتهت حياة التشرد هذه ، التي غلبت عليها الوحدة أكثر فاكثر ، عام ١٨٨٩ بنوبة شلل عام . وفي إبان هذه السنوات العشر حرر تلك الكتب المشبوبة العاطفة التي تحاشى فيها الفكر العرض المنهجي ليأخذ في معظم الأحيان الشكل المركّز لجوامع الكلم ، وليطفح في أحيان أخرى ، في **هكذا تكلم زرادشت** ALSO SPRACH ZARATHUSTRA ، بالصور الجياشة المتدفقة على منوال أنبياء الرومانسية . وكانت المعضلة الوحيدة التي تشغله هي معضلة الثقافة الحديثة ؛ فالثقافة تحيا على اعتقادات بقيم ؛ والحال أن القيم التي يحيا عليها انسان العصر : المسيحية ، التشاؤم ، العلم ، المذهب العقلي ، أخلاق الواجب ، الديموقراطية ، الاشتراكية ، هي جميعها أعراض انحطاط ، أعراض حياة هي قيد الافتقار والانطفاء . وكتابات نيتشه مجهود لعكس التيار ، والمهمة التي يضعها نصب عينيه مزدوجة : تحطيم ألواح القيم ببيان مصدرها الحقيقي : التعب من الحياة ، وقلب القيم بإعطاء مكانة الصدارة لإرادة القوة ، لكل ما يؤكد الحياة في تفتحها وملائها .

إن القسم الأيسر فهماً من تلك الكتابات هو النقد العنيف المسعور ؛ فهذا النقد ، الذي بدا في **الإنساني المجاوز للحد في إنسانيته** وكأنه لا يتعدى حدود فلسفة القرن الثامن عشر ، يغير من طبيعته عندماً يتصدى نيتشه لذلك الشر الواسع الانتشار الذي يسميه في **إرادة القوة** بالعدمية الأوروبية ؛ فلم يعد بيت القصيد أن نرى في الأنانية أصل الأخلاق ، بل أن نرى في انحدار فيزيولوجي عميق أصل

(٤) الانغادين : القسم السويسري من وادي نهر الإن بالألب . «م».

ذلك المسلك المشترك الذي يفصح عن نفسه في ورع الإنسان المتدين ، وموضوعية العالِم ، ونزعة الاشتراكي الى المساواة . وفي **الفجر**[٥] MORGENRÖTHE (١٨٨١ ، الترجمة الفرنسية ١٩٠١) ، يعارض نيتشه مفارقة روسو : « إن هذه الحضارة الزرية هي علة أخلاقيتنا الفاسدة » بمفارقة من عنده : « إن اخلاقيتنا الصالحة هي علة هذه الحضارة الزرية . فتصوراتنا الاجتماعية للخير والشر ، الضعيفة والمؤنثة ، وهيمنتها الهائلة على البدن والنفس ، قد آل بها الأمر إلى إضعاف الأبدان طراً والنفوس طراً ، والى تحطيم الرجال المستقلين ، السادة ، المنعتقين من الأحكام المسبقة ، الحماة الحقيقيين لحضارة قوية » (ص ١٨١) .

وفي **المعرفة المرحة** DIE FRÖHLIECHE WISSENSCHAFT (١٨٨٢) يظهر للعيان ما يمكن أن نسميه ذرائعية نيتشه ، فكرة الأخطاء الحيوية التي تنهض عليها معرفتنا بالحق ، واعتقاداتنا بالأشياء والأبدان ، ومنطقنا النابع من « الميل الى معاملة الأشياء المتشابهة وكأنها متعادلة » ، ومقولتنا في العلة والمعلول ، وأخيراً « عقل يرى العلة والمعلول على أنهما اتصالية ، وليس ، على منوالنا ، على أنهما تجزئة عسفية ، عقل يرى دفق الأحداث وينفي فكرة العلة والمعلول وكل شرطية » (ص ١٦٩) .

لكن نقد القيم هذا نلفاه بوجه خاص ، بكل حدته ، في كتابه **فيما وراء الخير والشر ، تمهيد لفلسفة في المستقبل** JENSEITS VON GUT UND BÖSE, VORSPIED ZU EINER PHILOSOPHIE DER ZUKUNFT (١٨٨٦ ، الترجمة الفرنسية ١٩٠٣) : فتحليل الفيلسوف ، والمفكر الحر ، والإنسان المتمدين ، والعالم ، والوطني ، والنبيل ، يقتاده في جميع هذه الحالات الى تعيين الحيوية الصاعدة أو

---

٥) وعنوانه التام : **الفجر . تأمل في الأحكام المسبقة الخلقية** . «م» .

النازلة التي هي جوهر الأحكام التي يصدرها كل واحد على الواقع ؛ فحس القسوة مثلاً هو في أساس كل ثقافة عليا ؛ فهو الذي يولِّد اللذة المؤلمة للمأساة ، ومن قبيلها تضحية العقل لدى بسكال ، هذا العقل الذي « ينجذب سراً الى قسوته الخاصة ، فينقلب على ذاته » (ص ٢٣٣). أما كتابه **في أصل الأخلاق** ZUR GENEALOGIE DER MORAL (١٨٨٧ ، الترجمة الفرنسية ١٩٠٠) فيعالج بوجه خاص مسألة الزهد باعتباره الشكل الاقصى الذي لا يعدو العلم والأخلاق في كثرة من الاحيان أن يكونا مظهراً له ؛ « .. المحتقر لكل صحة ولكل قوة ، لكل ما هو شرس وجامح ، الكائن الرهيف الذي يزدري بأسهل مما يكره ، والذي على عاتقه تقع ضرورة شن الحرب على كواسر الحيوان ، علماً بأنها حرب خدعة (حرب « عقل ») أكثر منها حرب عنف » (ص ٢١٨) : ذلك هو تعريف الزاهد الذي ترى النور عنده روحية العلم والأخلاق .

هكذا توجَّه نيتشه ، عقب جوامع الكلم تلك ، نحو نقد للمفاهيم الأساسية اكتمل تطوره في الذرائعية وحركة نقد العلوم ، واقترن من جهة أخرى بنقد سيكولوجي من منظار الكاتب الأخلاقي ، كما في هذه الصفحة حول العالِم : « إن العلم اليوم ملجأ كل صنوف الاستياء والتشكك وتبكيت الضمير وازدراء الذات والاحساس بالخطأ ؛ إنه قلق فقدان المثل الأعلى ، ألم غياب الحب الكبير وسخط مزاج متكلف ... إن اقتدار أنبغ علمائنا ، واجتهادهم غير المنقطع ، ودماغهم الذي يغلي ليل نهار ، وحتى تفوقهم في العمل اليدوي ـ إن ذلك كله لا موضوع حقيقي له سوى التعامي الإرادي عن بداهة بعض الأشياء » (**أصل الأخلاق** ، ص ٢٥٩) . ولقد أحس نيتشه أنه غير مستطيع تطوير هذين الضربين من النقد وتوضيحهما إلا بتحصيل معارف علمية كان يفتقدها هذا الذي لم يكن في أصله إلا فيلولوجياً ؛ ويتضمن كتابه الذي نشر بعد وفاته ، والذي هو بالأحرى مجموعة من المسودات : **إرادة القوة** (١٩٠١ ، الترجمة الفرنسية ١٩٠٣ و ١٩٣٥) الذي دارت له فكرته

لأول مرة عام ١٨٨٢ والذي شرع بتحريره عام ١٨٨٦ ، يتضمن النتائج الأولى لذلك العمل التنهيجي الذي سيتسع لتطوير الكثير من الأفكار التي وردت إشارات مقتضبة اليها في **غروب الآلهة** (١٨٨٩ ، الترجمة الفرنسية ١٩٠٢) . وقد أبدى في تلك الفترة عن عداء شديد للمذاهب الكبرى المستوحاة من الروح السبنسري والداروينى والمتضمنة لفكرة تقدم محتوم وآلي ؛ فالصراع من أجل البقاء « ينتهي لسوء الحظ نهاية مغايرة لتلك التي كانت ترغب فيها مدرسة داروين ، ولتلك التي قد يجرؤ المرء على أن يرغب فيها معها : أعني على حساب الأقوياء ، على حساب المحظوظين ، على حساب الاستثناءات الموفقة . فالأنواع لا تنمو في الكمال : فالضعفاء يغلبون دوماً في نهاية المطاف الأقوياء - وذلك لأن عددهم اكبر ولأنهم اكثر حيلة » (**غروب الآلهة** ، ص ١٨٤) . و « العدمية الأوروبية » هي من الآن فصاعداً الصيغة التي يشير بها الى ذلك الانحطاط الذي يقول إنه بدأ مع سقراط وأفلاطون ، الى ذلك « الزيغ العام الذي سقطت فيه الإنسانية المتحولة عن غرائزها الأساسية » ؛ فجميع الأحكام العليا التي هيمنت على البشرية لا تعدو أن تكون أحكاماً صادرة عن كائنات منهوكة فيزيولوجيا (**إرادة القوة** ، م١ ، ص ١٢٦ - ١٢٧) : وكل مثل أعلى ، كل بشارة بغاية ليست من صلب الوجود ، هي إدانة للوجود تنم عن وهن وتدن في الحيوية .

(٢)
قلب القيم : الانسان الاعلى

كان نيتشه نفسه يعتقد ان كتبه كلها ما هي إلا مراحل نحو الشفاء : « أن يكون المرء شخصياً تماماً بدون أن يستخدم ضمير المتكلم - وكأنه ضرب من الذاكرة»: ذلك هو الشعار الذي يعينه لنفسه (**إرادة القوة** ، م١ ، ص ١٩) ؛ وبالفعل ، إن مصدر قلب القيم ليس التأمل والتحليل ، بل محض إثبات القوة - وهي محض وجود - بدون أن

يكون المرء ملزماً بتبرير ذاته ؛ فرجال النهضة الايطالية وما عرفوا به من « فضيلة » غير مشوبة بشائبة « حسن الأخلاق » أو رجال من أمثال نابليون هم النماذج الحقة لإنسانية غير مدجَّنة ؛ ولقد جانب كارلايل أو إمرسون الصواب عندما شاءا إيجاد المبررات لهم باعتبارهم ممثلين لفكرة . ومن ثم فإن ذلك القلب للقيم تلبَّس بطبيعة الحال شكل بشارة نبوية في **هكذا تكلم زرادشت** (القسم الأول والقسم الثالث ، ١٨٨٣ ـ ١٨٨٤ ، القسم الرابع ، ١٨٩١ ، الترجمة الفرنسية ١٩٠١ و ١٩٣٦) أو في الكتاب الذي نشر بعد وفاته **هوذا الانسان** ECCE HOMO (١٩٠٨ : الترجمة الفرنسية ١٩٠٩) . فالانسان الأعلى الذي يبشر به زرادشت ليس تتويج النمط الانساني ؛ فنيتشه يرى الى الإنسان الأخير على منوال كورنو بنوع ما ، الانسان الذي نظم كل شيء ليتحاشى المخاطر كافة ، وفي نهاية المطاف الانسان القانع بسعادته المسطحة ؛ لكن « الإنسان شيء ينبغي تجاوزه ، فالانسان جسر وليس هدفاً » (ص ٢٨٦) ؛ وصفة الانسان الأعلى هي حب المجازفة والأخطار ؛ وإرادة القوة هي الاسم الحقيقي لإرادة الحياة ، إذ أن الحياة لا تتفتح إلا بخضوعها لوسطها . وكيف السبيل الى تأويل قصيدة زرادشت بجملتها إن لم نرَ فيها قصة المخاطرات التي يتعرض لها البطل ، المخاطرات التي تتهدد في ظل حضارتنا الإنسان الأعلى الوليد والتي تفاقم شهامته من خطورتها ، وإن كتبت له الغلبة عليها في نهاية المطاف ؟ إنها أولاً أسطورة العود الأبدي ، التكرر اللامحدود لدورة الأحداث عينها ، وهي فكرة كان تقدم بها شوبنهاور باعتبارها مثاراً لذعر وهلع يفترض بهما أن يبررا التشاؤم والقرف من حياة يخاف الإنسان أن يحياها ثانية على منوال واحد ؛ وزرادشت يستشعر أولاً هذا القرف ، ثم لا يقبل الاسطورة فحسب ، بل يتبناها ويجعلها أسطورته : أفليس العود الأبدي الخلاص من عبودية الغايات ، الإثبات اللامتناهي والفرح لوجود لا يبرره شيء سوى هذا الإثبات عينه ، وأخيراً إخضاع الوجود لشكل محدد ومحدود هو التعبير عن القوة بالذات ؟ إن العود الأبدي هو

أنموذج قلب القيم ، الـ « نعم » التي تنتصب في قبالة الـ « لا » . وثمة إغراء آخر ، هو إغراء « الرجال المتفوقين » ، الرجال الذين تقول عنهم الغوغاء : « ايها الرجال المتفوقون ، لا وجود لرجال متفوقين ، فنحن جميعاً متساوون ... امام الله » ؛ الرجال المتفوقون هم البشير بالسأم الكبير الذي يعلِّم بقوله : « كل شيء سيان ، فلا شيء يوجب لأياً » (ص ٣٤٧) ؛ هم « الدقيق الذهن » الذي يحبذ ألا يعرف شيئاً على أن يعرف كثيراً نصف معرفة والذي يعلم أن « لا وجود في العلم الحق لشيء كبير أو صغير » (ص ٣٦١) ؛ هم « المكفِّر بالروح » ، الساحر (فاغنر نفسه) ، ذاك الذي ينشد الحب والألم (ص ٣٦٨) ؛ هم « أقبح الناس » ، ذاك الذي يرى في الله الرحيم به شاهداً فيسعى الى الانتقام لنفسه منه (ص ٣٨١) ؛ هم الشحاذ بطوع إرادته ، ذاك الذي يأخذه القرف من « مساجين الغنى الذين يعرفون كيف يجنون ربحاً من كل كومة من القاذورات » ، من « تلك الغوغاء المطلية بماء الذهب والمزوَّرة » (ص ٣٩١) ؛ هم « ظل زرادشت »،التلميذ الذي يتعين عليه أن يأخذ حذره من أن يستولي عليه إيمان ضيق (ص ٣٩٨) ؛ هؤلاء جميعاً نماذج من الرجال المتفوقين الذين يكمن نبلهم في القرف الذي يساورهم حيال الناس وحيال أنفسهم ؛ فالمتشائم ، والفيلولوجي ، والعالم ، والفنان ، ومزدري الثروات ، لم يستطع أي منهم أن يتغلب على قرفه الخاص . والإنسان الأعلى لم يُخلق ليتابع مهمتهم : « أنتم ، يها الرجال المتفوقون ، هل تعتقدون أنني وُجدتُ هنا لأعيد على نحو حسن صنع ما أسأتم أنتم فعله ؟... لزام أن يلقى آخرون وآخرون من فاضل جنسكم حتفهم .. فعلى هذا النحو فحسب يكبر الإنسان نحو لرفعة والسمو » (٤١٩) .

هكذا يبتّ نيتشه أواصره بتلك الارستقراطية العقلية التي ورثت نها طبقة النبلاء معالم كثيرة من انحطاطها ؛ ولئن عارض بقوة اكبر ىد المثل الأعلى الاجتماعي والديموقراطي ، فليس صحيحاً مع ذلك أن إادة القوة هي لديه عنوان للقوة الوحشية والمدمِّرة المحض ؛ فتأملات

نيتشه الأخيرة كشفت له على ما يبدو ، على العكس من ذلك ، أن غزارة الحياة تتجلى في اختيار ، في تنظيم دقيق وصارم للعناصر التي تهيمن عليها ؛ « إن تطهير الذوق لا يمكن إلا أن يكون نتيجة تعزيز للأنموذج » ، ينجم هو نفسه عن وفرة فائضة في القوة ؛ « إن ما ينقصنا هو الرجل العظيم المركَّب ، الذي تخضع لديه القوى المتنافرة لنير واحد ؛ أما ما بحوزتنا فهو الإنسان المتكثر ، الإنسان الضعيف والمتكثر » (**إرادة القوة** ، م٢ ، ص ٢٤٣) ؛ وهذه الخواطر الاخيرة هي التي فتحت في أغلب الظن الطريق أمام تصور للوجود والحياة لم يتنبه لأهميته النيتشويون السوقيون ، الذين تكاثرت أعدادهم في مفتتح القرن العشرين ، نظراً الى أنهم لم يروا في نيتشه سوى المذهب الفردي ، لا تلك السيطرة على الذات ولا ذلك التقشف اللذين يصنعان الإنسان الصلب(٦) .

(٣)
جان ماري غويو

كان جان ماري غويو (١٨٥٤ ـ ١٨٨٨) بمعنى من المعاني صاحب مذهب لاأخلاقي ، مثله مثل نيتشه ؛ فخطأ الأخلاقيين الكبير في رأيه هو أنهم تجاهلوا اللاشعور ؛ فالإنسان مسوق قبل كل شيء بسائق اندفاع حيوي يفيض من أعماق كيانه المعتمة ، اكثر منه بسائق أي باعث واعٍ من لذة أو سواها . صحيح أن الفعل يدخل في مجال الشعور ؛ لكن عندئذ تحديداً يقوم خطر التحليل : « يستطيع الشعور أن يرد الفعل على المدى الطويل وأن يهدم تدريجياً ، بنور التحليل ، ما راكمه تركيب الوراثة المعتم ، فهو قوة مذيبة » (**الأخلاق بلا إلزام ولا**

---

(٦) انظر ، بخصوص تأثير نيتشه ، جنيفييف بيانكي : نيتشه في فرنسا NIETZSCHE EN FRANCE، ١٩٢٩ .

جزاء LA MORALE SANS OBLIGATION NI SANCTION ، ١٨٨٥ ، ص ٢٤٥) . وهدف الأخلاق إعادة التساوق بين الروية والعفوية ، بتبريرها ، في صميم الأمر ، العفوية . وتبريرها هو في مستطاعها لأن « الحياة الأكثر تكثفاً والاكثر انبساطاً » تجمع بين الانانية والغيرية ؛ ويرى غويو ، على منوال نيتشه تماماً ، أن الحياة سخاء وإنفاق ، وأن الأنانية بالتالي تشويه للحياة ؛ وقدرتنا ، أي قوتنا الحيوية ، هي مقياس واجبنا .

إن علم الجمال يجد ، مثله مثل الأخلاق ، مبادئه في الحياة ؛ والجميل في نظر غويو هو ما ينمي حيويتنا ؛ ولهذا كان الانفعال الجمالي انفعالاً اجتماعياً ، لأن الفن يحاول تكبير الحياة الفردية ليجعلها تتفق والحياة الكلية (**الفن من وجهة النظر السوسيولوجية** L'ART AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE ، ١٨٨٩) .وكما أن الحس الخلقي والحس الجمالي لا يموتان من جراء انعدام مبدأ مفارق للحياة ، كذلك فإن الحس الديني يستمر في الوجود بعد زوال العقيدة ؛ فهو مجرد حس بتبعية جسمية وخلقية واجتماعية للكون ولينبوع الحياة الذي يطفح فيه (**لادين المستقبل** L'IRRÉLIGION DE L'AVENIR ، ١٨٨٧)(٧) .

---

(٧) انظر ايضاً للمؤلف نفسه : **اشعار فيلسوف** VERS D'UN PHILOSOPHE ١٨٨٠ ؛ **التربية والوراثة** EDUCATION ET HÉRÉDITÉ ، ١٨٨٠ ؛ **تكوين فكرة الزمن** GENÈSE DE L'iDÉE DE TEMPS ، ١٨٩٠ .

ثبت المراجع

F. NIETZSCHE. *Werke*, éd. K. SCHLECHTA, 3 vol., Munich, 1954 - 1956; *Werke und Briefe*, Munich, 9 vol., 1933 - 1942; *La naissance de la tragédie*, trad. G. BIANQUIS, 1951; *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. BIANQUIS, 1951; *Le gai savoir*, trad. A. VIALATTE, 1950; *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. BIANQUIS, 1946; *La volonté de puissance*, trad. G. BIANQUIS, 2 vol., 1947 - 1948 *Par - dela le bien et le mal*, trad. G. BIANQUIS, 1951; *Ecce homo*, trad. A. VIALATTE, 4e éd., 1942; *La généalogie de la morale*, trad. H. ALBERT, 1964; *Œuvres posthumes*, trad. J. BOLLE, 1934; *Correspondance*. 1900 - 1905.

H. W. REICHERT et K. SCHLECHTA, *International Nietzsche Bibliographie*, University of North California, 1960.

H. LICHTENBERGER, *La philosophie de Nietzsche*, 1898.

E. BERTRAM, *Nietzsche*, Berlin, 1929.

Ch. ANDLER, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, 6 vol., 1920 - 1931; nouv. éd., 3 vol., 1958.

Th. MANN, *Nietzsches Philosophie im Lichte inserer Erfahrung*, Berlin, 1948.

K. JASPERS, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, préface de J. WAHL, 1950.

R. ROOS, Les derniers écrits de Nietzsche et leur publication, *Revue philosophique*, 1956, *2*, p. 262 - 287.

M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, 1961.

G. DELEUZE, *Nietzsche*, 1965; *Nietzsche et la philosophie*, 1962.

J. WAHL, *L'avant - dernière pensée de Nietzsche*, 1961.

J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, 1966.

Nietzsche, centenaire de sa naissance, Genève, 1944.

Nietzche, Cahiers de Royaumont, 1967.

III. - J. M. GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligations ni sanctions*, 1885; *La genèse de l'idée de temps*, 1890.

P. ARCHAMBAULT, *J. M. Guyau*, 1911.

المرحلة الثانية
(١٨٩٠ ـ ١٩٣٠)

الفصل الثامن
روحية هنري برغسون

(١)
يقظة الفلسفة نحو
عام ١٨٩٠

ما الآراء الفلسفية التي كانت دارجة نحو عام ١٨٨٠ ؟ إننا لا نقع إلا على مدافعات ومناقضات واختزالات تقضي بالإعدام على الوجود وعلى القيم العقلية أو الخلقية ؛ فهناك الحظر السبنسري الذي يوقف الذهن عند حاجز الشيء غير القابل لأن يُعرف ، والذي يتراءى له أنه مستطيع أن يطرد من الوجود نهائياً كل ميتافيزيقا ؛ وهناك أفعال النفي الصادرة عن التشاؤم الشوبنهاوري الذي يكتشف في كل وجود بطلان إرادة الحياة المماثلة لذاتها في جميع الحالات ؛ وهناك اختزالات فلسفة تين الذي يرد جميع الواقعات الذهنية الى الاحساس ، والإحساس الى الحركة ، ويتخيل في خاتمة المطاف أن جميع الماهيات المادية والروحية تنبجس من ضرب من نبضان لامتناهي الدقة يركّب ذاته بذاته الى ما لانهاية ؛ وفي قبالة ذلك ، وفيما خلا فكر لاشلييه وبوترو المتميز بالقوة ، لا ينتصب سوى مذهب روحي هزيل ومخفف لايني يؤكد ، بضرب من تمني المستحيل ، على عدم قابلية الوجدان والحرية الى الإرجاع ، ويؤسسهما في جميع الحالات على ملاحظة داخلية مباشرة .

ويلوح أن العقل والحرص على الموضوعية يتأديان الى رؤية للكون يتلاشى فيها ويبيد كل ما يعطي الحياة الواقعية والمختبرة مباشرة قيمتها وأهميتها ؛ فما الوجدان والأخلاقية إلا أوهام ، « أكاذيب حيوية » يوضح مسرح إبسن وفلسفة نيتشه مدى خطورة تجريد الضعف البشري منها ، وإن كانت الفلسفة تأخذ على عاتقها مع ذلك فضحها والتنديد بها ؛ وهذا موقف ستكون نتيجته القصوى الحالة الذهنية التي سيجسدها رينان عندما سينتقل من الاحترام الجليل للحقيقة ، الذي يرغمه على فضح تلك الأوهام ، الى تهكم أعلى يحمله على أن يطلق صفة الوهم على هذا الإرغام بالذات وعلى أن يتقبل الأكاذيب بسائق من روح المحافظة أو خوفاً من الفضيحة ليس إلا : إنه العقل وهو يلتهم ذاته .

ثم يطالعنا ، في ختام القرن التاسع عشر وفاتح القرن العشرين ، مشهد ردود الفعل ، العنيفة والفوضوية في كثير من الأحيان ، الصادرة عن غريزة حيوية تدفع باتجاه إعادة بناء ذلك التوازن بكل صورة ممكنة . ومن هنا كان ذلك الطابع الموغل في اللاعقلانية الذي يطبع كثرة من المذاهب التي تفتقت يومئذ : فتصريحات برونتيير المدوية حول إفلاس العلم ورجوعه الى الايمان ، والحركة الايمانية والتحديثية ، ونزعة باريس BARRÈS القومية ، والحظوة التي لاقتها في ألمانيا نظريات غوبينو حول العروق ، كل هذه وغيرها كانت أعراضاً لروح واحد ؛ وهذا تطور لم يكن منقطع الشبه بالحركة الرومانسية ، الغنية والمختلطة مثله ، التي أتاحت المناسبة للكثير من الآثار البديعة الجمال أدبياً لترى النور ، وإن أتاحت الفرصة أيضاً مثله للتدجيل والشعوذة أو عدم الصدق في غالب من الأحيان ؛ وما كان أيسر السقوط في إغراء ربط الفلسفة بمصالح الجماعة كائنة ما كانت ، من كنيسة أو أمة أو طبقة ، وتحويل البحث عن الحقيقة بالتالي الى وسيلة للدفاع أو الهجوم .

ومن ثم فقد وجد ، امتداداً الى عصرنا الراهن ، تيـار لاأدري

يحظر الاختيار بين متطلبات العاطفة ومقتضيات العقل ؛ فالسيد اندريه كريسون يختار لمؤلفاته هذه العناوين الدالة : **عسر الفكر الفلسفي** LE MALAISE DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE (١٩٠٥) ، **اللاقابل للتحقق منه** L'INVÉRIFIABLE (١٩٢٠) ، حيث يؤكد على ضرورة الخيار الذي يرغم كل فيلسوف ، تبعاً لمزاجه ، على اتباع الوضعية أو العثور على « وسيلة للإفلات من الإيحاءات الحتمية المنزع للعلوم لأنه يعتبرها معاكسة للحاجات الخلقية للنفس » . بيد أن هذه اللاأدرية بعيدة غاية البعد عن المذاهب التي ندرسها في هذا الفصل وفي الفصول التالية : ذلك الخيار عينه الذي تنفي هذه المذاهب ضرورته .

لقد كان واحداً من أمنع حصون الروح العلموي النظرية الآلية في الحياة التي لم يكن ثمة مناص ، على ما ارتأى داروين ، من الأخذ بها . ولقد جاء بعث المذهب الحيوي ، ولا سيما في ألمانيا حيث نلحظه لدى هانز دريش (**فلسفة الأعضاء** PHILOSOPHIE DES ORGANISCHEN ، مجلدان ، لايبتزيغ ١٩٠٩ ، الطبعة الثانية ١٩٢١) ، دليلاً على رد فعل بالغ الحدة من جانب المفكرين ، حتى في هذا المضمار : فالازدراع ، والوراثة ، والتجدد ، والفعل العضوي المشروط بكل ماضي الفرد ، كل ذلك أدلة فعلية ضد نظرية البدن الآلة : فالكائن الحي منظومة متساوقة « متكافئة القوى » ، أي مجموعة من الخلايا التي يبقى تنظيمها هو هو حتى وإن بترت منها جزافاً بعض أجزائها . ومعنى الحياة ، مفهوماً على أنه مطلق ، يقوم في أساس العديد من المذاهب المعاصرة لنا ، ومنها على سبيل المثال مذهب الفيلسوف الروسي ن . لوسكي (**الحدس والمادة والحياة**، ١٩٢٨) الذي يقول بتصور عضوي للكون . لكن جميع هذه المباحث يهيمن عليها مذهب هنري برغسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) الذي قلب رأساً على عقب ، بحكم طبيعة التحول الذي يدعو اليه الذهن ، شروط الفكر الفلسفي في عصرنا .

(٢)
المذهب البرغسوني

ينبغي أن نستثني من المذاهب السلبية ، في فرنسا ، منذ عام ١٨٧٠، الفكر البالغ الحيوية للوضعية الروحية لدى كل من لاشلييه وبوترو . وهذا الفكر هو الذي تواصل ووطد مواقعه ، وإن بروح مباين بما فيه الكفاية ، في مذهب برغسون . لقد كان بوترو كتب في ختام **في جواز قوانين الطبيعة** : « إذا تركنا وجهة النظر الخارجية التي تبدو منها الأشياء وكأنها واقعات ثابتة ومحدودة ، لندلف الى أعماق أنفسنا ولنلتقط ، إذا أمكن ، وجودنا في منبعه ، وجدنا أن الحريـة قوة لامتناهية . ويساورنا الإحساس بهذه القوة كل مرة نبادر فيها الى الفعل حقاً » (ص ١٥٦) . والحال أن جميع الفلسفات السلبية كانت تنطلق من فكرة معاكسة مؤداها أن معطيات التجربة الصميمية هي من نفس جنس معطيات التجربة الخارجية : فهي كميات قابلة لأن تُحسب ، والواقع النفسي قابل للإرجاع الى عناصر تترابط فيما بينها طبقاً لقوانين محددة ؛ والوجدان يخدعنا بلعبة فروقه الكيفية الدقيقة وبظاهر لاتعـينه ؛ فإذا ما انعتق علم النفس من هذا الوهم صار علماً طبيعياً . ويوضح أول كتب برغسون : **المعطيات المباشرة للوجدان** LES DONNÉES IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE (١٨٨٩) ، أننا اذا ما حررنا معطيات التجربة الصميمية من الإنشاءات التي نعبر بها عنها باللغة العامية ثم باللغة العلمية ، وإذا ما قبضنا على تلك المعطيات مباشرة ، فلن نجد فيها إلا كيفاً محضاً ، وليس، كماً،حالها من قبل ، تكثراً كيفياً لا يحتوي تعدداً من حدود متمايزة وقابلاً للعد ، تقدماً متصلاً وليس تعاقباً من حوادث متمايزة مرتبطة بعلاقة العلة بالمعلول . بيد أن برغسون لا يكتفي هنا بترداد النداء العادي الذي يوجهه المذهب الروحي الى الوجدان الباطن ؛ بل يوضح بالفعل الأسباب التي تبعدنا عن تلك العودة الى ما هو مباشر ، ومن ثم الصعوبات القصوى التي

تواجهنا عند محاولتنا القيام بها ؛ والحق أن مذهبه يصدر عن القريحة عينها التي يصدر عنها مذهب بركلي أو مذهب براون ؛ فليس المقصود ، كما في المذهب الروحي التقليدي ، التشتت الخلقي الذي يعيق التأمل الداخلي ، بل العوائق التي ترجع الى طبيعة العقل : فعقلنا يقيس ، والقياس مستحيل خارج المكان المتجانس ، لأن قوامه تطبيق مكان على مكان آخر ؛ وهكذا فإن الفيـزيائي،عنـدما يقيس الزمـان،يتخذ وحـدة قياس له مكاناً معلوماً ، هو ذاك الذي يجتازه متحرِّك في شروط فيزيقية معينة . ولهذا نرانا نسعى الى أن نُدخِل على حالاتنا الوجدانية تجانساً يسمح لنا بقياسها ؛ فبوساطة اللغة نتصورها ، إذ نسميها ، منفصلة عن بعضها بعضاً انفصال الألفاظ ؛ ثم نتخيلها متقارنة واحدة إثر الأخرى كما لو على طول خط : ومن هنا تنبع الصعوبات الخاصة بحرية الاختيار : فنحن نرى البواعث وكأنها حوادث متمايزة عن بعضها بعضاً ؛ واتفاقها ، الذي نتخيله وكأنه اتفاق عدة قوى منطبقة على نقطة واحدة ، هو الذي يولِّد الفعل ، بحيث لن يكون أمامنا مناص من أن نتصور أن الحرية تفترض إضافة قوة أخرى متولِّدة من لاشيء ؛ أما في الواقع فلا وجود ، في تقدم الفعل الحر ، في القرار الذي ينمو وينضج مع كياننا بأسره ، لشيء من قبيل اتفاق القوى المتمايزة ذاك الـذي لا يعدو أن يكون استعارة مكانية . والخطأ الفادح انما يكمن في ترجمة الزمان الى مكان ، والمتعاقب الى متواقت ؛ فالديمومة غير مركبة من أجزاء متجانسة وقابلة لأن تتطابق ؛ بل هي كيف محـض تقدم ؛ وهي لا تتصرم في لامبالاة وعلى نسق واحد ، مثل الزمان المكاني في علم الميكانيكا ، بمحاذاة حياتنا الداخلية ؛ بل هي هذه الحياة عينها ، منظوراً اليها في تقدمها ونضجها وشيخوختها .

« ليست الفلسفة إلا عودة واعية ومتروية الى معطيات الحدس » (**المادة والذاكرة** MATIÈRE ET MÉMOIRE ، ص ٣) . وتوسيع المنهج المطبق في **المعطيات المباشرة للوجدان** هو ما يقدمه لنا الكتابان التاليان له : **المادة والذاكرة** (١٨٩٦) ، **والتطور الخلاق**

L'ÉVOLUTION CRÉATRICE (١٩٠٧) . فليس ثمة أي نداء الى ملكة خاصة تتدخل **على نحو مباغت**[١] ، نظير الحدس عند المتصوفة ؛ بل هو بالأحرى نداء الى النظر العقلي « ليعكس الاتجاه العادي لعمل الفكر » (« مدخل الى ما وراء الطبيعة » ، في **مجلة الميتافيزيقا** REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ، ١٩٠٣ ، ص ٢٧) ؛ وعلى هذا النحـو يسلك الحس السليم عنـدما يمضي الى مـا وراء الصيغ والعموميات ليمسك بالالتواء الطفيف الذي ينبغي إعطاؤه لها لتتكيف مع المواقف الجديدة التي تطرأ باستمرار .

تتيح مشكلة الذاكرة مناسبة ممتازة لتطبيق ذلك المنهج : فليس ثمة من مشكلة أخرى تكون فيها إنشاءات علم نفس التداعي واقعة الى هذا الحد في متناول الإدراك : فالصور تُفهم على أنها أحداث متمايزة ، كل حدث منها ينحفظ ، بعد أن يختفي من مجال الوعي ، بصفة استعداد دماغي ، ثم يعاود انبثاقه بالتداعي مع مثول صورة أخرى للوعي ؛ وعن طريق تداعيات أخرى من هذا القبيل يتم تعرُّف الصورة وتعيين موضعها . ومن جهة أخرى ، كان من الممكن أن يبدو التصور البرغسوني للروح ، كما تظهـر معالمـه في **المعطيات المبـاشرة للوجدان** ، وكأنه يجعل المسألة صعبة الحل : هل تقبل اتصالية الحياة الروحية ذات الكيان الواحد التوفيق مع التجزئة السافرة التي يقحمها النسيان عليها ؟ إن مسألة النسيان هذه هي المسألة الجوهرية عند مفكرين من شاكلة برغسون ، من أمثال أفلوطين أو رافيسون ، وهي المسألة التي يظهر أن برغسون انطلق منها ، كما تشير مقدمة **المادة والذاكرة** . وما كان للصعوبة إلا أن تكون ممتنعة الحل فيما لو كان الإدراك والتذكر عمليتي معرفة خاصة ؛ أما وأنهما يقحمان على الذهن انقطاعاً ، فتلك قرينة على انطواء هاتين العمليتين على شيء ذي فعالية ، شيء مثل العقل الذي يقسّم ويجزىء على النحو الموصوف

---

(١) باللاتينية في النص: EX ABRUPTO . «م».

في **المعطيات المباشرة للوجدان** . وبالفعل ، إن الاتصالية الذهنية تتطلب ، في كل لحظة من حياة وجدان بعينه ، أن يكون كل ماضيه حاضراً لها ؛ فلو كنا موجودات تأملية خالصة ، أرواحاً محضة ، لكان ذلك الحضور تاماً ودائماً . لكننا أبدان ، أي تلك المجموعة من الأعضاء التي يفترض بها ، بفضل الجهاز العصبي ، أن تستجيب لانطباعات الخارج بردود فعل متكيفة : وبدلاً من أن يكون في مستطاع انتباهنا أن يتشتت وأن يتحلل في أعماق الماضي ، فإنه يقع تحت هيمنة ذلك الشرط ؛ فلولا « الانتباه للحاضر » ، الذي يقود خطانا في كل لحظة وآن في استجاباتنا وردود فعلنا ، لغدت الحياة مستحيلة ؛ وحالما يختفي الانتباه للحاضر في أثناء النوم ، تغزونا صور الأحلام التي لا يكون بينها وبين الموقف الحاضر أدنى اتفاق ؛ ولولا البدن لآل الانسان الى حالم دائم ؛ فالبدن هو الصابورة[٢] التي تحول دون شرود الروح . بل هو أداة فرز وانتقاء تختار من الماضي الصور النافعة ، أي تلك الصور التي تمكِّننا من تأويل الحاضر أو استعماله ؛ فهو مبدأ جدوى يُحدِث الانقطاع في الذاكرة ؛ ولقد سبق لأفلوطين أن قال : « ليس من الضروري أن نحتفظ بذكرى كل ما نراه » (**التاسوعات** ، التاسوعة الرابعة ، ٣ ، ١١) .

لكن هذا الانتقاء للصور المجدية لا يتماشى البتة مع ثبات آلية التداعي : ففي مواجهة موقف معطى يمكن للذاكرة أن تتنقل بين مستويات مختلفة ؛ والفارق لا يكمن في كمّ الصور المستحضرة ، بل في مستوى الوعي الذي نضع أنفسنا عنده . فالتذكر يحدث بين حدين متطرفين : التذكر المتكلف والتذكر المحلوم به ؛ فالتذكر المتكلف أو التذكر/ العادة هو تكرار لحركة متعلَّمة ، وعلى سبيل المثال لدى الممثل المسرحي الذي يتلو دوره ؛ أما التذكر المحلوم به أو الخالص ، فهو صورة حدث ماضٍ بنغميته العينية وطابعه الفريد ، وعلى سبيل المثال

---

(٢) الصابورة : ثقل يوضع في السفينة أو المنطاد لحفظ توازنهما ، «م».

صورة تلاوة سابقة . وبين هذين الحدين تتوضع مختلف المستويات الوسطية بين الحلم والفعل ؛ وعند كل مستوى تحضر ذاكرة الماضي بتمامها ، ولكنها تزداد شحوباً وامحاء طرداً مع الاقتراب من « التذكر المتكلف » . وليس هناك ، بحصر معنى الكلام ، اختيار لذكريات معينة على حساب ذكريات أخرى ، كما لو أن الصور كيانات متمايزة ؛ وإنما هنالك فقط مسالك متباينة للأنا الذي يبتعد بقدر أو بآخر عن الحاضر ويغوص بقدر أو بآخر في الماضي .

تطرح هذه النظرية بطبيعة الحال مشكلات عدة ، وبخاصة مشكلة تعيين المواضع المخية في الحُبْسة[٣] ، وهو ما كان يفترض ، في عام ١٨٩٦ ، وجود صور متمايزة في مناطق منفصلة من المخ . ولكن إذا صح أنه لا وجود ، في آفات الحبسة ، لشيء آخر سوى انقطاع في التوصيل العصبي من المنطقة الموردة الى المنطقة المصدرة ، فإنه سيكون في الإمكان تفسير ضياع الصور اللفظية بدون لجوء الى تعيين الموضع المخي : فمع زوال إمكانية الفعل زالت أيضاً إمكانية إحياء الصور العائدة الى هذا الفعل .

إن مؤلفي برغسون الأولين يطرحان مشكلة يجد لها الحل **التطور الخلاق** : فما هو ، في طبيعته ، ذلك العقل الذي يقحم باستمرار الانقطاع على رؤيتنا للأشياء ولأنفسنا ؟ التماساً لحل هذه المسألة ، درس برغسون طبيعة الحياة والتطور في جملتها . وكانت الفلسفة الغربية ، في موقفها من مسألة العقل ، قد سارت على سُنَّتين : والسنة الأقدم والأكثر ثباتاً هي تلك التي تجعل من العقل ملكة تأملية بحتة تمسك بالماهية الأزلية للموجودات : ويصعب للغايـة ، ضمن هذه السنّة ، تصور علاقات العقل بالموجود الحي الذي يرى لديه النور ؛ فأرسطو يدخله « من الخارج » ؛ أما ديكارت فيجعل من الموجود

---

(٣) الحبسة APHASIE : فقد القدرة على الكلام أو الكتابة ، أو عدم القدرة على فهم الكلمات المنطوق بها . «م».

الحي ، بما هو كذلك ، موضوعاً على شاكلة سائر الموضوعات المادية ، وبالتالي جزءاً من الآلية الكلية ، وهذا ما يجعل من اتحاد النفس والبدن لغزاً . وبالمقابل ، تربط السنّة الأخرى العقل بالحياة ، ولكن بمعنيين متباينين للغاية ، تبعاً لأخذ الحياة بمعنى الحياة العملية BIOS أو بمعنى المبدأ الحيوي ZÔÊ ؛ فبالمعنى الأول يفيدنا الشكّاك اليونانيون أن العقل لم يخلق للمعرفة النظرية ، بل للاستعمال العملي ، وانه وسيلة للعيش وليس للبلوغ الى ماهية الوجود؛ وقد رأينا عين هذه الدعوى لدى نيتشه ، وسوف نلاقيها لدى الذرائعيين . أما بالمعنى الثاني فتشير الحياة ، لدى الأفلاطونيين المحدثين ، الى حركة مزدوجة : الصدور والارتداد ؛ فبالصدور تذيع الحياة وتتشتت ، وبالارتداد تتجمع وتؤوب الى الوحدة التي اشتقت منها : والعقل يشير الى الطور الأول ، طور الصدور ، باعتباره رؤية تعجز عن الاحاطة بالأشياء في وحدتها ، فتعمد الى تجزئتها الى كثرة من التفاصيل المتقارنة ؛ إذن فالعقل يَحْدُث في داخل السيرورة الحيوية .

إن هذه السنّةالثانية هي التي يعود التطور الخلاق الى السير على صراطها ، وهذا في كلا اتجاهيها : ففي الفصل الثاني منه يضطلع العقل بوظيفة عملية ؛ وفي الفصل الثالث يكون نتاجاً لتطور الحياة ؛ والصلة الوثيقة بين الاثنين هي التي تعطي المذهب أصالته . فالموضوعة الأساسية في الفصل الثاني هي وحدة هوية الانسان الصانع HOMO FABER والانسان العاقل HOMO SAPIENS ؛ فدور العقل الأول أن يصنع الأدوات الجامدة ليفعل في جوامد أخرى : ولذلك لا يسعه أن يدرك سوى موجودات منفصلة وهامدة ، ويعجز عن فهم الحياة في اتصاليتها وتقدمها ؛ وهو يتوافق بطبيعته مع المادة الهامدة ؛ وهو عقل خالق لطبيعيات آلية ، وعبثاً يبذل قصاراه لردّ البيولوجيا اليها ؛ وهو لا يعرف من الموضوعات سوى العلاقات والأشكال والرسوم العامة . لكن طبيعة العقل تنطوي على مفارقة غامضة : فقد فُطر للصناعة ، لكنه يتحرى عن

النظرية ؛ فهو لا يتثبت في موضوعاته ، بل يتعدى باستمرار الفعل الذي ينجزه ، وكأنه « يبحث عما ليس هو بقادر على العثور عليه » ؛ ومثل هذا الوضع للمسألة فيه قلب للمسألة العادية ؛ فليس بيت القصيد معرفة كيف ينقلب العقل من نظري الى عملي ، بل كيف يمكن للعقل ، وهو العملي ، أن يصير نظرياً . فإن شيئاً من هذا القبيل لا يحدث لغريزة الحيوان التي هي بدورها فعل في المادة ، ولكن بوساطة أعضائها وبدون تدخل أدوات : فالغريزة تفترض معرفة حدسية وكاملة بموضوعها ، ولكن بهذا الموضوع وحده ؛ فمعرفة العقل ناقصة ، لكنها متقدمة .

إن طبيعة العقل ووظيفته تنجليان للعيان متى ما نظرنا اليه على ضوء صلته بالحياة . فالحياة تشير الى الوجدان بالذات بكل إمكاناته الممكنة ؛ ونحن لا نعرف هذه الحياة إلا في المادة التي تجهد لتنظيمها في موجودات حية ، عن طريق ما تراكمه ، في نقطة واحدة ، من مستودعات طاقة مهيأة لإنفاق محتواها على نحو مباغت . اننا لا نعرفها ، من خلال الأنواع الحيوانية ، إلا في صورة نزوع حيوي ، نزوع الى حياة أتم ؛ فالحياة تجهد ، من خلال النبات والحيوان والانسان ، لتنعتق من المادة التي تبث فيها الحياة والتي تضيع فيها في الوقت نفسه لتستعيد ملء امتلاكها لنفسها . وتستخدم في هذا السبيل وسيلتين : الغريزة التي لا تصيب فلاحاً لأنها تتثبت في معرفة كاملة ، ولكن محدودة بدقة ؛ والعقل الذي يلاقي على العكس نجاحاً لأنه يعتق الروح من استعباد المادة ، إذ يهيئه لاستقبال حدس اكمل . وواضح للعيان كم نجانب الصواب لو جعلنا من برغسون نافياً للعقل ؛ والحقيقة هي أنه ، بعد قرون ثلاثة اعتبر فيها العقل ضرباً من المطلق ، سواء أجرى تطويبه عقلاً إلٰهياً أم جُعل ، مع مدرسة النقد ، جوهر الوجود الممكن لمعرفتنا النفاذ اليه ، عاد برغسون ، مسبوقاً بمعنى ما بشوبنهاور ، يطرح مشكلة العقل الميتافيزيقية ؛ فقد رأى فيه ماهية ماثلة في قلب ماهية أوسع وأرحب؛وعلى حد تعبير أفلوطين،إنه صدور

يمهد لارتداد:وهذا الارتداد هو الدين كما يتولد في القديس والمتصوف.

وبالفعل ، إن خط الغريزة يتأدى الى المجتمعات الكاملة والساكنة لغشائيات الأجنحة ، لكن خط العقل ينتهي الى المجتمعات البشرية الناقصة والمتقدمة . وإنما في هذه المجتمعات يظهر الدين والأخلاق اللذان يؤلفان موضوع آخر كتب برغسون : **ينبوعا الأخلاق والدين** LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION (١٩٣٢). والموضوعة الرئيسية التي يدور حولها هذا الكتاب هي المقابلة بين الإلـزام الخلقي، الواضح الدقيق كاللائحة القانونية، الذي يتولد من الجماعة الاجتماعية التي ننتمي اليها ، وبين أخلاق البطل والقديس ، أخلاق سقراط وأشعيا[٤]، أخلاق الأخوة وحقوق الانسان . ومن الخطأ أن نـرى فـي هـذه الأخـلاق الثـانيـة مجـرد تطـويـر لـلأولـى كما لو أن المجتمعات الطبيعية ، المغلقة ، المتعادية فيما بينهـا ، المحـافظة كمجتمعـات النحل ، قـابلة لأن تنمـو في الانسانيـة . فصحيح أن الحياة تحابي وتصون المجتمعات التي خلقتها بحبوها الانسان بـ « وظيفة ناسجة للخرافات » تبتكر الأساطير والطقوس الدينية التي ليس لها من دور آخر سوى إنقاذ التلاحم الاجتماعي : وعلى هذا النحو يرى النور « الدين الساكن » ، دين « المجتمعات المغلقة » و « النفوس المغلقة » . ولكن ما كان للحياة إلا أن تستنقع في أشكال ساكنة لولا أنها تستعيد اندفاعها ونزوعها في روح المتصوفة الكبار الذين يعودون عن طريق الحدس الى ينبوع الأشياء طراً ويكونون من ثم وراء « الدين المتحرك » ، دين الانبياء والمسيح ، حيث ترى النور جميع الصبوات الروحية التي تنتزع الانسان من الدائرة الضيقة للحياة الاجتماعية . وتكتملُ الاخلاق البرغسونية ، التي هي في جوهرها فلسفة في الدين ، بفلسفة في التاريخ ، فلسفة ما هي بقدْريَّة ومتفائلة ،

---

(٤) : نبي يهودي ادى رسالته في ظل مملكة يهوذا بين ٧٤٠ و ٦٨٧ ق.م، وكان نبي الامل بالخلاص. يُنسب اليه احد اسفار التوراة. «م».

بل مفعمة بحس المخاطرة وببعد نظر مثير للإعجاب حول الخطر الذي تتعرض له حضارتنا من جراء «السعار الصناعي» الذي يقابله « السعار الصوفي » في العصر الوسيط .

لقد كانت التمايزات الواقعية الوحيدة التي تقبل بها الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة درجات الوحدة المتفاوتة الكمال ، بدءاً بالواحد الذي يتنافذ فيه كل وجود ، وانتهاء بالمادة التي هي شتات تام . ويسترجع برغسون الرؤية عينها للموجودات ، ولكن على نحو تام الأصالة لأنه ينطلق من حدس الديمومة : فالتوحيد يغدو لديه هو التوتر ، على اعتبار أن درجة التوتر تركُّز للديمومة ؛ فالشيء عينه الذي يتشتت في المادة الى ٥١٠ ترليون اهتزازة في الثانية الواحدة هو ، في الذهن البشري ، الاحساس بضوء الصوديوم الأصفر . وفي قمة الوجود الله ، الموجود الأزلي والخالق بديمومته المركَّزة ملء التركُّز . والواقعات الأساسية اثنتان : انفراج أو توتر ، انفراج يمضي في اتجاه الماهية المادية ، وتوتر يمضي في اتجاه الماهية الروحية .

وفي الفصول التالية تطالعنا آثار تأثير برغسون العميق : فبعده ما عاد ممكناً ذلك التصور العلمي المزعوم للكون الذي عرف ، تحت التأثير المتراكب لكل من سبنسر وداروين وتين ، انتشاراً واسعاً نحو عام ١٨٨٠ . وتقوم كتابات مؤلف مثل ج. سوغون (**الصلاة** LA PRIÈRE ، ١٩١١ ؛ **الحدْس البرغسوني** L'INTUITION BERGSONIENNE ، ١٩١٣ ؛ الخيال L'IMAGINATION ، ١٩٢٢) شاهداً على التأثير المباشر لبرغسون . لكن البرغسونية تتجلى بوجه خاص باعتبارها ضرباً من التحرر العقلي : فقد أتاحت الإمكانية أو كانت عامل تسريع للحركات التي سندرسها : فلسفة العمل ، الذرائعية ، نقد العلوم ؛ وما كان للمذهب العقلي إلا أن يكون بعدها مغايراً كثيراً لما كان قبلها .

ثبت المراجع

H. BERGSON, *Œuvres*, Edition du Centenaire, par A. ROBINET et H. GOUHIER, 1959; *Ecrits et paroles*, Textes rassemblés par R. M. MOSSÉ - BASTIDE, 3 vol., 1957 - 1959.

A. THIBAUDET, *Le bergsonisme*, 2 vol., 1922.

V. JANKÉLÉVITCH, *Bergson*, 1931; 2e éd., 1959.

A. BÉGUIN et P. THÉVENAZ, *Henri Bergson*, Neuchâtel, 1942.

L. ADOLPHE, *La dialectique des images chez Bergson*, 1951.

J. DELHOMME, *Vie et conscience de la vie, Essai sur Bergson*, 1954.

H. GOUHIER, Le bergsonisme dans l'histoire de la philosophie française, *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales, et politiques*, 1959.

Etudes bergsoniennes, *Revue philosophique*, 1941.

Les études bergsoniennes, 1948...

Bergson et nous, Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française, 1959.

Hommage solennel à Henri Bergson, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1960.

Conférences annuelles de l'Association des amis d'Henri Bergson, 1952.

Autour de Bergson, *Revue philosophique*, 1959.

Pour le centenaire de Bergson, *Revue de métaphysique*, 1959.

الفصل التاسع
فلسفات الحيـة والعمل الذرائعية

(١)
ليون أولي - لابرون وموريس بلوندل

كان أولي - لابرون ، المدرس في دار المعلمين ، والمتأثر بنيومان وكذلك برنوفييه ، قد أوضح في **اليقين الخلقي** CERTITUDE MORALE (١٨٨٠ ، الطبعة الثانية ١٨٩٨) أن اليقين لا يتم البلوغ اليه في أي مجال بطريق عقلي بحت وبدون مشاركة الإرادة ؛ وعندما طبق هذه الفكرة على الحياة الدينية ، أضاف قوله : إن الانسان الخاطىء لا يسعه البلوغ الى الحياة الخارقة للطبيعة ما لم تسعف النعمة الإلهية الإرادة .

وقد رأى موريس بلوندل ، وكان من تلاميذ أولي - لابرون ، في تلك الأفكار منطلق حل جديد لعلاقات النظر بالعمل . كتب يقول في مقال نشره في **حوليات الفلسفة المسيحية** ANNALES DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE (١٩٠٦ ، ص ٣٣٧) : إن الفلسفة قد استمدت غذاءها دوماً في أرجح الظن من قلق النفوس المشدودة الى أسرار مستقبلها ؛ ومن جهة أخرى ، إن الفلسفة ، التي هي بالغريزة متروية ، التَفَتَتْ على الدوام نحو العلل ونحو الشروط ؛ والانطباع الذي تتركه يلفه الالتباس ؛ فلا هي علم ولا هي حياة ، وإن يكن فيها شيء من

هذا وهذه ؛ وعلاقة النظر بالممارسة غير محددة على كل حال بوضوح لأنه درجت العادة على الخلط بين العمل وفكرة العمل ، بين المعرفة العملية والوعي بها . ومن هنا يتعين بجلاء الهدف الذي يضعه موريس بلوندل نصب عينيه في كتابه عن العمل ، **محاولة نقد للحياة وعلم للممارسة** L'ACTION, ESSAI D'UNE CRITIQUE DE LA VIE ET D'UNE SCIENCE DE LA PRATIQUE (١٨٩٣)[١] . والعمل ، في ماهيته الفعلية، هوموضوع هذه الدراسة . فالعمل يتولد من اختلال في التوازن بين القدرة والإرادة ، لأن قدرتنا أدنى من إرادتنا ؛ وهو ينزع إلى إعادة التوازن ؛ ولا مرية في أنه سيتوقف لو تم البلوغ الى هذا الهدف . هنا يكمن مبدأ ضرب من جدل مباطن للعمل ، يضع بذاته لذاته غاية ؛ وإذ يخامره إحساس بعدم الكفاية يتحرى عن غاية اكثر كفاية ـ بدون أن يصيب في ذلك فلاحاً أبداً على كل حال ـ في مضامير الأنشطة العينية المتاحة لنا ؛ ومن هنا كان القلق الانساني الذي تغذيه بلا انقطاع إرادة لم تحظ بالاشباع : فالعلم ، والعمل الفردي ، والعمل الاجتماعي ، والعمل الخلقي ، جميع هذه الأنشطة تتركنا في مواجهة مصير غير مكتمل وغير منجز ؛ ويرى بلوندل في هواية الشك والشغف بالجمال والمذهب اللاأخلاقي مجرد محاولات باطلة لتحاشي المشكلة : فالهوة تبقى فاغرة بين ما نريده وما نقدر عليه .

عندئذ يكون على الإرادة أن تختار بين اثنين : فإما ألا تبرح معطى التجربة فتبقى عاجزة ، وإما أن تنصرف عن الموضوعات التي لا تلبيها فتتخلى بهذا المعنى عن ذاتها و « تسلم نفسها ، وعيناها مغمضتان بنوع ما ، لذلك التيار العريض من الأفكار والعواطف والقواعد الخلقية التي تم استخلاصها رويداً رويداً من الأعمال البشرية ، بقوة التقليد ومراكمة التجارب » ، أي لسلطة الكاثوليكية ؛

---

(١) الطبعة الثانية ١٩٣٧ . وفي عام ١٩٣٤ صدر له **الفكر** LA PENSÉE ، وفي عام ١٩٣٥ **الوجود والموجودات** L'ÊTRE ET LES ÊTRES .

وتلك هي الحياة الخارقة للطبيعة ، التي يتبدى فيها الله مفارقاً ومحايثاً في آن معاً ، جوهراً لما هو لامتناهٍ في إرادتنا ومثالاً من شأنه أن يشبعها(٢) .

ولن نكون إلا مجانبين كل المجانبة للصواب فيما إذا ماثلنا فلسفة العمل هذه بالذرائعية ؛ فهي تقصد العمل باعتباره وسيلة للوصول الى الحقيقة ؛ ولكنها ، خلافاً للذرائعية ، لا تماهي الحقيقة بمسلك عملي . وقد أبرز ج . تيريل (« موقفنا إزاء الذرائعية » ، في **حوليات الفلسفة المسيحية** ، ١٩٠٥ ، ص ٢٢٣) هذا الفارق بجلاء : فمن الذرائعية يقبل الفكرة التي تقول إن المطلق ليس شيئاً خارجياً يتعين على الذهن أن ينسخه أو لا يمت بأي صلة الى تجربتنا ؛ ولكن ذلك لا يجعل منه البتة حداً نسبياً ؛ « إن استنباط الميتافيزيقا من الحياة والعمل ، لا من المعاني والتصورات ، يعني إقامتها لأول مرة على أساس ركين » (انظر أيضاً كتابه **المسيحية عند مفترق الطرق** CHRISTIANITY AT THE CROSS- ROADS ١٩٠٩) .

ويؤرخ كتاب أ . شيد (**المذهب الحركي الحديث** LE MOBI-LISME MODERNE ، ١٩٠٨) لفلسفة المحايثة هذه ، ويبرز أهم مراحلها عبر تطور اللاهوت والفلسفة .

أما الأب ل . لابـرتونيير ، مؤسس **حوليات الفلسفة المسيحية** (١٩٠٥) ، فقد تأمل بوجه خاص في طبيعة الايمان . هل الايمان خضوع لسلطة خارجية ، تفعل بالإكراه أو تسوغ نفسها بحجج عقلية ؟ أفليس هو من باب أولى «تجربة حياة»،تجلياً لطيبة،فيضاً لنعمة يتصل بها الله بالانسان ويودعه سره ليمكنه من المشاركة في حياته الصميمية؟ مذهب المخارجة أو مذهب المباطنة : ذلك هو الإحراج الذي

---

(٢) انظر بخصوص بلوندل كتاب إ. بوترو **العلم والدين** ، ص ٢٧٤ وما يليها ؛ وكذلك الأب لوكانويه: **حياة الكنيسة في عهد لاون الثالث عشر** LA VIE DE L'ÉGLISE SOUS LÉON XIII ، الفصل الحادي عشر ؛ هـ. أورتان :**نحو علم للواقع** VERS UNE SCIENCE DU RÉEL ١٩٢١ الفصل الثاني؛ وانظر ثبت المراجع في آخر هذا الفصل.

يرتد اليه التعارض العميق بين المثالية المجردة للفلسفة اليونانية ، تلك المثالية التي تضع الوجود الواقعي في ماهيات ثابتة لا تتبدل ولا تغير فيها الصيرورة الانسانية شيئاً ، وبين الواقعية المسيحية التي ترى في الله اكثر من مجرد طبيعة ، شخصاً قادراً على الدخول عن طريق المحبة والرأفة في علاقة مع أشخاص آخرين[٣] . ومذهب المباطنة ينفر من اللاأدرية نفوره من العقلية : فاللاأدرية هي الطريق الذي سار فيه ديكارت الذي رأى في الله حداً لا يمكن تخطيه ، عائقاً دون الفكر والفعل، فنحاه الى خانة ما لا يمكن أن يُعرف[٤]،والعقلية تسلِّم بمثنوية بين الطبيعة والفائق للطبيعة وتحبس العقل في الطبيعة ، فتستنتج من ذلك أن العقيدة لا يمكن أن تُعرف ، بل فقط أن يؤخذ بها علم[٥] .

ويشير إدوار لوروا الى أهمية الاتجاهات الجديدة التي تفصح عن نفسها فيقول : « إذا كانت مذاهب قديمة قد حاولت تأسيس نفسها على أولية مستحيلة للوجود الخارجي ، وإذا كانت النقدية الكلية في القرن التاسع عشر قد أدت منطقياً الى عبادة متوحدة هي عبادة الفكر للفكر ، فعندي أن الأصالة المتينة والحقيقة الصلبة للفلسفة الجديدة تتمثلان في كونها أقرت بتبعية الفكرة للواقع والواقع للعمل» ، بشرط أن يكون مفهوماً بالعمل « حياة الروح وحياة الجسم سواء بسواء ، وأن يكون العمل العملي مرهوناً وتابعاً بتمامه للحياة الخلقية والدينية »[٦] . ويوحد

---

(٣) انظر الواقعية المسيحية والمثالية اليونانية LE RÉALISME CHRÉTIEN ET L'IDÉALISME GREC ، ١٩٠٤ ، العقيدة واللاهوت DOGME ET THÉOLOGIE ، ١٩٠٨ : نظرية التربية THÉORIE DE L'ÉDUCATION ، الطبعة السابعة، ١٩٢٣؛ صفحات مختارة PAGES CHOISIES ، باريس ، منشورات فران ، ١٩٣١.

(٤) انظر النقد الصارم للغاية الموجه الى الديكارتية في دراسات حول ديكارت ETUDES SUR DESCARTES ، وهو مؤلَّف نشره ل . كانيه عام ١٩٣٥ بعد وفاة لابرتونيير .

(٥) انظر حوليات الفلسفة المسيحية ، ١٩٠٩ ، ص ٩٢ و ٢٧٩ .

(٦) مجلة الميتافيزيقا ، ١٨٩٩ ، ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥ .

مذهبه التعارض المزدوج الذي يتبدى في الدعاوى التي تقدم عرضها : العقل والحدس لدى برغسون ، النظر والعمل لدى بلوندل ؛ فالعمل يطابق عندئذ الفكر المعاش . إنه لا يريد أن يرى إذن في هذه النزعة العقلية المضادة ، التي يرجع أصولها الى دنس سكوتس وبسكال ، لا فلسفة عاطفة ولا فلسفة إرادة ، بل فلسفة عمل ؛ ذلك أن العمل يتضمن ، علاوة على العاطفة والإرادة ، العقل . وهو يعاين فلسفة كهذه حتى في العلوم ، وذلك لأن الاختراع العلمي عمل يفترض أن ينفك المرء من ربقة العادات العقلية الطاغية وأن يقبل حتى بما هو متناقض (كما في اختراع حساب اللانهائي الصغر مثلاً)[٧] .

ويحاول لوروا في **المطلب المثالي وواقعة التطور** L'EXIGENCE IDÉALISTE ET LE FAIT DE L'ÉVOLUTION (١٩٢٧) ، الذي أتبعه بكتاب **الأصول الانسانية وتطور العقل** LES ORIGINES HUMAINES ET L'ÉVOLUTION DE L'INTELLIGENCE (١٩٢٨) ، يحاول ، آخذاً بعين الاعتبار الوقائع التي توصل الى معرفتها حديثاً علم الإحاثة وعلم الإناسة ، أن يهتدي ، تحت هذه الوقائع ، الى النزوع الحيوي الذي يفسر وحده الموجودات الحية وتطور الانسانية : ومحاولة التفسير هذه تعطي لفظة التطور المعنى الذي كان لها قبل سبنسر ، والذي استعاره من برغسون ، أي معنى الصيرورة الخالقة . ويخلص الى القول : « لقد تبدى لنا تاريخ الحياة على أنه تاريخ تركُّز للفكر . لكن هذا الأخير سابق في الوجود على حالة النزوع المبهم الساعي الى التجسم ليتحدد ... فكل شيء يأتي منه ، وإن انبثق هو نفسه من المادة »[٨] .

---

(٧) **مجلة الميتافيزيقا** ، ١٩٠٥ ، ص ١٩٧ ـ ١٩٩ .

(٨) انظر، بالاضافة الى المؤلفات المستشهد بها ، **الفكر الحدسي** LA PENSÉE INTUITIVE ، مجلدان ، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ ؛ **مشكلة الله** LE PROBLÈME DE DIEU ، ١٩٢٩ ؛ **العقيدة والنقد** DOGME ET CRITIQUE ، ١٩٠٦ ؛ وكذلك ل. فيير : « فلسفة في الاختراع » ، في **مجلة الميتافزيقا** ، ١٩٣٢ .

إن جملة الاتجاهات الفلسفية التي تقدمت الإشارة اليها قد جرى تحديدها على أنها « فلسفة تحديثية » في الرسالة البابوية PASCENDI الصادرة عن البابا بيوس العاشر الذي أدانها . ويكمن جذر الفلسفة التحديثية ، بحسب هذه الرسالة البابوية ، في اللاأدرية التي تمنع العقل الانساني من الارتفاع نحو الله ، وفي مذهب المحايثة الذي يربط الواقعة الدينية بالحاجة الحيوية ويرى حقيقة العقيدة لا في ما تفصح عنه من ماهية الوجود الالهي ، بل في ما تحوزه من فعالية حيوية لتوليد الحس الديني .

بيد أنه في الإمكان تحرير القسمات الأساسية لفلسفة في العمل من كل صلة قربى بأي مذهب من المذاهب الدينية . فإن تصورنا العمل على أنه تكيف أو ميل الى التكيف مع الواقع (وذلك شأنه في مذهب التطور) ، أمكن لنا أن نحاول البرهان على أنه متضمِّن للمعرفة ، وهذا ما ذهب اليه تيودور رويسن في **محاولة في التطور السيكولوجي للحكم** ESSAI SUR L'ÉVOLUTION PSYCHOLOGIQUE DU JUGEMENT (١٩٠٤) ؛ فالحكم ، مصحوباً بالاعتقاد ، هو على الدوام تحضير لفعل متكيف مع الوسط المادي أو الاجتماعي . وعلاقة المعرفة بالعمل هي أيضاً جوهر الذرائعية .

(٢)
الذرائعية

لم تستخدم كلمة الذرائعية[٩] إلا في عام ١٨٩٨ ؛ لكن المذهب كان عُـرض في مقال بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) الشهير : **كيف نجعل أفكارنا واضحة** HOW TO MAKE OUR IDEAS CLEAR (١٨٧٨ ، الترجمة الفرنسية في **المجلة الفلسفية** ، ١٨٧٨) ؛ وقد تضمن المقال القاعدة التالية للتحقق من دلالة الأفكار التي نستخدمها : « انظروا في

---

(٩) يصح أيضاً أن نترجم PRAGMATISME بالمذهب العملي. «م».

الآثار ذات البعد العملي التي نعتقد أنه من الممكن أن ينتجها موضوع تصورنا : إن تصورنا لهذه الآثار هو كل تصورنا للموضوع » : بعد عملي ، أي إمكانية ضبط تجريبي(١٠) .

لقد اتخذ وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩٣٠) ، المدرِّس في جامعة هارفارد ، من نظرية الدلالة تلك حداً لتعريف الحقيقة . فقد درجت العادة على التمييز بين حقيقة قضية من القضايا ، على أساس تعريفها بأنها مطابقة الحكم للشيء المحكوم عليه ، وبين جملة العمليات التي يتعين القيام بها لحيازة تلك الحقيقة(١١). والحال أن الذرائعية ترفض إجراء هذا التمييز : فالحقيقة تكمن في نظرها في تلك السلسلة من العمليات . ما النظرية **الحقة** ؟ انها النظرية التي تقودنا الى توقع النتائج التي نلاحظ حدوثها الفعلي. وبصورة أكثر عمومية بكثير ، إنني أعرف حقاً موضوعاً من الموضوعات عندما أقوم فعلاً أو عندما يكون في استطاعتي أن أقوم بسلسلة العمليات التي ستقودني ، عن طريق جملة من الانتقالات المتصلة ، من تجربتي الراهنة الى تجربة تضعني في حضرة الموضوع ؛ فليست الفكرة الصادقة نسخة عن موضوع ، بل هي الفكرة التي تستاقني الى إدراك الموضوع .

يضع جيمس ، من جهة أخرى ، تعريفاً للحقيقة مبايناً بما فيه الكفاية : فالقضية تكون حقة إذا كان تصديقنا لها يؤتي نتائج مرْضية ، أي ملبية لجميع حاجات الفرد الإنساني ، أبسيطة كانت أم مركبة .

إن التعريف الأول يحيلنا الى الإدراك المباشر لموضوع من الموضوعات ، باعتباره المرحلة الأخيرة من العملية المسماة بالحقيقة ؛ أما التعريف الثاني فمستقل ، مبدئياً ، عن كل صلة بالإدراك ، وهو

---

(١٠) انظر عمانوئيل لورو : الذرائعية الاميركية والانكليزية LE PRAGMATISME AMÉRICAIN ET ANGLAIS ، ١٩٢٢ ، ص ٩٠ ـ ٩٦.

(١١) تجدر الإشارة إلى أن اللغات اللاتينية لا تميز بين الصدق والحقيقة : VÉRITÉ TRUTH . ومن هنا كان الالتواء الظاهر في ترجمتنا عندما نقول « حقيقة قضية » مع انه كان ينبغي أن نقول ، لولا السياق ، « صدق قضية » . «م».

يحيلنا بالأحرى الى فكرة اختبار ، فكرة خطة عمل ناجحة ؛ والخطأ هو الاخفاق . و « الحقيقة » ، في مظهرها الثاني هذا ، قريبة غاية القرب من الاعتقاد الحيوي ، كما يفهمه نيومان ؛ لكن و .جيمس أخذ فيما يبدو عن أبيه بالذات ، هنري جيمس ـ وكان لاهوتياً من متابعي إمرسون ـ فكرة أن الحق ليس حقاً إلا بقدر ما يخدم الخير ، وأن « الحقيقة الحيوية لا يمكن أن تنتقل أبداً كما هي من ذهن الى آخر ، إذ أن الحياة هي وحدها الحَكَم في قيمة الحقائق »[١٢] .

إن هذين المعنيين للحقيقة « ذرائعيان » فعلاً من حيث أنهما كليهما يعرِّفان الحقيقة بأنها إجراء عملي ؛ لكن واحدهما يعطي الحقيقة قيمة موضوعية ، لأن الإدراك المباشر ، الذي كان يغلب الميل اليه ، هو الحكم في التحليل الأخير على العملية كلها ؛ بينما يعطيها ثانيهما قيمة حيوية ، باعتبارها اعتقاداً ملهماً للأعمال . وهذان المعنيان لا يقبلان الرد واحدهما الى الآخر ؛ زد على ذلك أن الأول منهما لا يتفق فيما يبدو تمام الاتفاق مع مقاصد جيمس ، لأنه يفترض على أي حال حقيقة مستقلة عن كل إجراء فعال ، هي حقيقة الإدراك المباشر .. فأي من الاثنين هو فعلاً وصميمياً الذرائعي؟ يصعب الفصل في ذلك؛ فجيمس ينطوي في صميمه على شخصين : من جهة أولى تلميذ أغاسيز ، العالِم بالحيوان في جامعة هارفارد ،الذي كان يعلِّمه:«يمم وجهك شطر الطبيعة، خذ الوقائع بين يديك بالذات، انظروَ بنفسك » ، ذاك الذي كان يرى أن المعاني لا يعتد بها اذا كانت لا تترجم عن وقائع عينية ، ومن الجهة الثانية ابن هنري جيمس ، الصوفي السويدنبورغي ، الذي نشأ بين ظهراني أصحاب مذهب التعالي الذين ما كانوا يرون الحقيقة في رؤية نظرية بقدر ما كانوا يرونها في المشاركة في الحياة الالهية

---

(١٢) انظر ج. فال: الفلسفات التعددية LES PHILOSOPHIES PLURALISTES،ص ٢٦ ؛ وكذلك مورس لوبروتون :شخصية و . جيمس LA PERSONNALITÉ DE W. JAMES ، ١٩٢٨ .

المنبثة في الأشياء[١٣] . وما كان لتلميذ أغاسيز أن يسعى الى سبر أسرار الكون ، الغامض والبعيد الغور ، الذي يجدّ في إثره اللاهوتي الذي في طوية جيمس ؛ ومع أنه كان تجريبياً مثل ملّ ، إلا أنه كان ينشد الكل الأكبر وكأنه هيغلي ؛ فقد كان جفاف التجربية الانكليزية يجرح طبيعته الدينية في جوهرها ؛ غير أن الواحدية المطلقة الهيغلية التي تذيب الفرد في الكل كانت تجرح احترامه للتجربة ، وهو احترام كان يضاهي نظيره لدى العالم ، وربما فاقه ، لأنه كان احترام فنان يطيب له أن يتعامل مع ما هو فردي، عيني، غير قابل للإرجاع .

التحقق التجريبي من التفاصيل ، التحقق البارد والموضوعي القادر على توجيه العمل الخارجي ؛ والاعتقاد الحيوي ، الانفعالي ، المصدر الباطني للعمل : ذانك هما قطبا ذرائعية جيمس . وفلسفته تمتّ بوشائج قربى الى وعظ إمرسون ، ورؤى كارلايل والشاعر والت وتمان ، وربما كان خطؤها الوحيد أنها تقدم نفسها على أنها فلسفة . ومع ذلك فإنها فلسفة ، إذا ما طبق عليها المعيار الذرائعي الثاني للحقيقة . فما الكون الحق ؟ إنه ذاك الذي يستجيب لنوازعنا ، والذي نستطيع فيه أن نعمل ونؤكد مزاجنا ؛ لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد : فإذا كان هذا الكون كوناً قابلاً للتغيير وليس معطى على أنه NE VARIETUR[١٤] ، كوناً يتيح لاعتقادنا الفعال أن يكون قوة مغيِّرة ، يلزم عن ذلك أن اعتقادنا يغيره ويحققه بالضبط كما هو منطبع في الاعتقاد . وإن وجوداً يتغير بعملنا لهو وجود يسعنا أن نحيا فيه ؛ ومن ثم يتعين أن ننفي المذهب الحتمي العلموي الذي يرى في العالم آلية لا نعدو نحن أن نكون واحدة من آلاتها ، وكذلك المذهب الواحدي المطلق المثالي الذي ينفي حتى الزمان وحتى التغير. إن الزمان هو شرط عمل جادّ ؛ ولقد كان والت وتمان قال : « إنني أقبل بالزمان إطلاقاً . فهو وحده البريء

---

(١٣) عمانوئيل لورو : الذرائعية الاميركية والانكليزية ، ١٩٢٢ ، ص ٣٨ ـ ٤٦ .
(١٤) باللاتينية في النص : غير قابل للتغير . «م».

من كل صدع ؛ وهو وحده الذي يكمل ويتمم كل شيء »[١٥] . والاعتقاد بأن الكون قابل لأن يتغير بموقفنا ، يعني الافتراض بأنه يحوي قوى ومبادآت لا تقف موقف اللامبالاة من عملنا . لكن أهي صديقة لنا أم معادية ؟ هنا تفترق رؤية « النفس القاسية » ورؤية « النفس الحانية » للكون : و « النفس القاسية » هي والت وتمان مطالباً بأعداء وبمناسبات للصراع : « آه ! لو شيء مؤذٍ ومخيف ! لو شيء ناءٍ كل النأي عن حياة التبطر والورع ! آه ! لو أصارع عقبات كأداء وألاقي أعداء لا تلين لهم قناة ! »[١٦] . وربما كان ذلك هو ، كما لاحظ الدارسون ، التشاؤم الكالفني الذي لا يتعرف في الكون سوى الشر المبتلى به وسوى الإرادة العسفية لإله لا يدرك له كنه ؛ ولكنه ذلك التشاؤم الذي تنهض به إرادة رابطة الجأش لا يوهنها شيء . وربما لم تكن الأشياء معادية « بقدر ما هي غريبة ... فالكون متوحش ، طريدة تفوح منها رائحة جناح العقاب . والمماثل لذاته لا يعاود ظهوره إلا ليأتي بما هو مباين »[١٧] : هكذا يتكلم بلود الذي كان له تأثير بليغ على جيمس . أما بالنسبة الى « النفس الحانية » فإن تلك القوى ، على العكس ، صديقة لنا ومسعفة في الصراع ؛ ومثل تلك النفس تشعر بأنها تلقى مؤازرة ودعماً لا في رفقة اقرانها فحسب ، بل كذلك من قبل إله ذي عناية ، أو كما في مذهب تعدد لآلهة من قبل كثرة من المعاونين . ورؤية جيمس الشخصية تتأرجح ، دون أن تتثبت ، بين رؤية النفس القاسية ورؤية النفس الحانية : فأما ن هناك إلهاً فأجل ! ولكنه إله متناهٍ لعلنا نساعده في عمله بقدر ما ساعدنا ؛ وفي المقام الأول مجازفة لا بد من ركوب مركبها ، مجازفة اقعية للغاية ولا يمكن لأحد أن يتوقع ما ستتمخض عنه؛ فتاريخ الكون لا تحقق طبقاً لخطة معدة مسبقاً ؛ بل هو مليء بالمصادفات ،

---

١٥) جان فال : **الفلسفات التعددية** ، ص ٣٠ .

١٦) نقلاً عن جان فال ، المصدر السابق ، ص ٣٠.

١٧) نقلاً عن ج. فال ، المصدر السابق، ص ١١١.

والمنعطفات ، والمتعرجات ، والمرتجعات . وجيمس يعتقد بالحظّية أو الاتفاقية ، حسب تعبير بيرس ، أي لا بالحظ وحده ، بل كذلك بإمكانية اختيار إرادي يمكن أن يكون له إسهامه في المصير النهائي للكون ؛ وليس النجاح إلا أملاً ؛ ومذهب جيمس « التحسيني » لا يحدد اتجاهاً تلقائياً للكون ، بل قانوناً يعطيه الانسان لنفسه ؛ فخلاص العالم ليس حداً متحدداً سلفاً ،بل هو ما يريده كل واحد أن يكونه .

تلك هي ، على ما يبدو ، رؤية العالم التي تنجم عن ثاني المعايير الذرائعية ، وهو في الأصل معيار ما وجد للحكم على الحقيقة بقدر ما وجد لتوليدها . أما المعيار الأول ، وقوامه ترجمة المعنى المجرد الى وقائع ، فيلوح على العكس أن الهدف منه هو امتلاك القدرة على الضبط والتحكم : فمن تطبيقه تنبع تجريبية جيمس الجذرية ، وتعدديته ، وتجربته الدينية ، وجميعها أشبه باختبارات على محك الوقائع لصورة العالم الذي يحيا به . ما مؤدى التجريبية « الجذرية » ؟ إن نسيج التجربة ، بحسب مأثور التجريبية الانكليزية الذي له من العمر مئة سنة ونيف ، محبوك من شتات من الحالات الوجدانية التي لا تقوم بينها أية علاقة : فهذه العلاقات (العلية ، الجوهر ، الخ) تنبني شيئاً فشيئاً في الذهن عن طريق التداعيات . والحال أن جيمس خصم لمذهب التداعي :فهو يعارضه،بصفته عالم نفس،بوحدة تيار الوجدان واتصاليته؛ فليس للعلاقات على الاطلاق،خلافاً لما يفترضه التجريبيون والقبليون على حد سواء،وجود أعلى من التجربة المباشرة؛ ولكن التواقت والتشابه والفاعلية سواء بسواء تجربة؛ فمين دي بيران، مثلاً،اعتقد عن خطل أن الجهد تجربة من جنس خاص وغير قابل للإرجاع،مع أنه ليس سوى الإحساس المورد للتقلص العضلي؛ كذلك ينبغي ألا نرى في الانفعالات سوى التجربة المشتركة ، تجربة التغيرات في الحالة العضوية . ليست العلاقات إذن مبادىء آتية من علٍ لتوحيد العالم ؛ كما أن أساسها لا يكمن ، خلافاً لما اعتقد برادلي ، في الحدود التي توحِّدها ، لأن التجربة تظهر أنها مخارجة لحدودها التي

تكون تارة ملتئمة وطوراً مفترقة بدون أن يكون لذلك تأثير على هذه الحدود في ذاتها . تتأدى إذن التجربية الجذرية ، تلك التي تعتبر العلاقات وقائع تجربية مثلها مثل غيرها ، الى التعددية أو الكثرية التي ترى الكون سديماً يتألف من كتل منفصلة تتكون وتنحلّ ، ومتهيئة على الدوام للدخول في تراكيب أخرى ، من قبيل الذرات أو الجزئيات . وواضح للعيان كم يستجيب عالم التجربة التعددي هذا ، كون الكثرة هذا ، لمقتضيات العمل ، ولإمكانية التغيير ، وللمبادأة الحرة المحفوفة بالمخاطر ، وغير ذلك مما تقوم واقعية الزمان شاهد إثبات عليه .

إن التجربية الجذرية[١٨] تقبل التجربة الدينية كما هي ؛ فهذه التجربة لا ينـال منها التـأويل المـادي النزعـة الذي يجعل منهـا حالة مرضية نفسية ، ولا اللاهوت والمؤسسات التي شيدت عليه ؛ وتتكشف التجربة الدينية ، اذا أخذت في تنوعها العيني ، لدى القـديسين والمتصوفين والنساك ، عن أنها جالبة للفرح والأمان ، ومولِّدة لجميع المبادرات الخلقية ، وموازنة لكفة العلم الذي يضيِّع شخصية الانسان بضرب من نزعة إحيائية ترى في كل مكان أنوات وذاتيات . وينتصر و . جيمس للمذهب الفائق للطبيعة ، بما فيه الضرب الفج منه ، ولتحضير الأرواح الذي يجعلنا نتصل بوجدانات أرواح غير منظورة ويوفر لنا من أسباب المساعدة ما يوفره المذهب الصوفي ، إذ يحذف الحدود التي تفصل في العادة بين الوجدانات ويغرق وجداننا المتناهي في كل أكبر منه . وتتولى « الأسجاف » ، التي تشير في علم النفس الجيمسي الى تلك المنطقة الغامضة التي تحيط ، في الوجدان ، بالظاهرات الواضحة منتهى الوضوح ، تأمين تلك الاتصالية الممكنة بين الوجدانات . وهنا أيضاً تستجيب الوقائع لطلبنا .

---

(١٨) انظر بصدد هذه النقطة هـ. رفردان : **معنى التجربة عند و. جيمس** LA NOTION D'EXPÉRIENCE D'APRÈS W. JAMES ، جنيف ١٩١٢ ، وعلى الاخص الفصل الرابع .

إن تعريف جيمس للحقيقة ما كان ليكون له من معنى ، كما هو جلي للعيان ، لو فُصل عن كل رؤيته للكون ، تلك الرؤية التي تقود اليه ويقود اليها ؛ ومن العسير أن نتبين كيف يمكن تطبيق ذلك التعريف ، بمعنى واضح ودقيق ، على الحقائق العلمية ، اللاشخصية ، التي تستبعد بهوىً الأهواء كافة . وفلسفته هي بمثابة عودة مقصودة ، صادقة ، الى حالة تتبدى لنا فيها الطبيعة نفسها مترعة بانفعالاتنا طراً ؛ فهي موعظة تزعم أنها ترتكز على طبيعة الواقع ، ولكنها تعطي نفسها في الواقع صورة عن الكون مطابقة لحاجاتها[١٩] .

إن ما حمل ، في الظاهر ، ف . ك . س . شيلر ، المدرس في جامعة اوكسفورد ، على الأخذ بمذهب مشابه لمذهب جيمس يطلق عليه اسم المذهب الانساني ، هو أخطار الواحدية المطلقة المثالية عندما يراد وضعها موضع التطبيق العملي : فالاعتقاد بالطابع الوهمي للعمل وللتغير وللتطور يتأدى الى الطمأنينية. إن الواحدية المطلقية تنهض على خطأ ، على ضرورة مزعومة توجب ألا يُتصور أي وجود واقعي إلا على أنه جزء من كل ، بحجة أن كل حقيقة متماسكة في ذاتها ومتماسكة مع الحقائق الأخرى . أما الذرائعية ، التي تعيِّن على الوجه المناسب المنهج الانساني للبلوغ الى الحقيقة ، فترى فيها على العكس شيئاً عينياً وفردياً ؛ فالعموميات هي المتماسكة ، وهذا التماسك يغيب عن

---

(١٩) انظر عمانوئيل لورو : **الذرائعية** ، ص ٩٠ ـ ١٠٩ . ومؤلفات جيمس الرئيسية : **مبادىء علم النفس** THE PRINCIPLES OF PSYCHOLOGIE ، ١٨٩٠ ؛ **علم النفس** PSYCHOLOGIE ، ١٨٩٢ (الترجمة الفرنسية ١٩٠٣) ؛ **إرادة الاعتقاد** THE WILL TO BELIEVE ، ١٨٩٧ (الترجمة الفرنسية ١٩١٦) ؛ **وجوه التجربة الدينية** THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE (الترجمة الفرنسية بقلم أبوزيت ، ١٩٠٤ ؛ **الذرائعية** PRAGMATISM ، ١٩٠٧ (الترجمة الفرنسية ١٩١١) ؛ **كون متكثر** A PLURALISTIC UNIVERSE ١٩٠٩ (الترجمة الفرنسية بعنوان **فلسفة التجربة** PHILOSOPHIE DE L'EXPÉRIENCE ، ١٩١٠) ؛ **مقتطفات من مراسلاته** EXTRAITS DE SA CORRESPONDANCE ، ترجمة دولاتر ولوبروتون ، ١٩٢٤ .

العيان كلما توضح قدر مزيد من التفاصيل من جراء الاحتكاك بالتجربة . وتنطوي تجربتنا أصلاً على كثرة من العوالم ، بدون أن يتماسك واحدها مع الآخر : فالتجربة المباشرة واليومية لا تتعرف عالمها في العالم الذي يقدمه لها رجل العلم ؛ والفيزيائي يجهل تصور البيولوجي للعالم . فهل بين جميع هذه العوالم عالم يكون هو الحقيقي ، نظير عالم أفلاطون المثالي ؟ كلا البتة (وهنا تجنح الذرائعية نحو المثالية) ؛ فكل عالم من هذه العوالم بناء بالإضافة الى منافعنا البشرية ؛ ولقد نطق بروتاغوراس بالحق أكثر من أفلاطون : فالمعرفة لا تفترض أي مثنوية ، أي إحالة الى وجود واقعي محدد . ويلوح أحياناً أن شيلر يدنو غاية الدنو من الأنانة . لكن مذهبه بالأحرى ضرب من ميتافيزيقا للتطور ، علماً بأنه يفهم التطور فهماً مغايراً جداً لفهم سبنسر ، إذ يرى فيه مساراً واقعياً وحيد الاتجاه لعالم ناقص باستمرار يتمم نفسه بمبادرات شخصية ولامتوقعة : وهذه التطورية (وهذا ما يفسر أحياناً الميل الى الأنانة) مونادولوجية ، وهي تقول بالتفاعل بين عقول فاعلة وحرة ؛ ولكنها مونادولوجيا بدون نزعة اتصالية ؛ فمن الممكن أن تحدث تفاعلات جديدة مع عوالم مجهولة . ويسلِّم شيلر على أي حال بضرب من خلاص نهائي ، وبتساوق كلي ، وبإله شخصي أوحد[٢٠] .

في آن واحد مع شيلر ، أصدر سبعة أعضاء آخرون في جامعة وكسفورد عام ١٩٠٢ كتاباً بعنوان **المثالية الشخصية** PERSONALI DEALISM تضمن برنامجاً مشتركاً ، بنداه الرئيسيان هما التاليان : كل فكرة ينبغي أن تُختبر بالاحتكاك مع الواقع ؛ وكل فعل هو فعل شخص .

---

٢٠) انظر ع. لورو : الذرائعية ، القسم الأول ، الفصل السادس . وكذلك مؤلفات شيلر : ألغاز أبي الهول THE RIDDLES OF SPHINX ، ١٨٩١ ؛ دراسات في المذهب الانساني STUDIES IN HUMANISM ، ١٩٠٧ (الترجمة الفرنسية ١٩٠٩) .

إن الذرائعية تعارض ، في ظاهر الأمر ، الواحدية المطلقة ، بتسليمها بالانقطاعية كعلامة للواقع وبعدم التلاحم كشرط للحرية وللفردية . لكن ربما كانت هناك وحدة أخرى ، مباينة تماماً للكلية المطلقة ، والتحري عنها هو مهمة الذرائعية : ذلك هو ، على ما يظهر ، معنى فكر ج . ديوي ، المدرس في جامعة كولومبيا[٢١] . وعنده أن الفلسفة تجهد نفسها بلا جدوى في الاهتداء الى وحدة بين أجزاء كون شطرته هي نفسها الى شطور ؛ فسواء أكان هو عالم العلم الفيزيائي ، الآلي كله والمحروم من الأخلاقية ، أم كان العالم الكيفي للإدراك المشترك ، فإن الجهود تنصب على استعادة الوحدة ؛ والمثالية ترى في الفيزياء بناء ذهنياً ، وتذيب المادي في الروحي ؛ لكن يبقى هناك ، « في هذا الروحي» ، ثنائية المحسوس والمعقول ، ثنائية الوجدان المتناهي والوجدان الكلي ، وما من سبيل الى الايضاح كيف ولماذا انفصم الفكر المطلق . وعلى العكس من ذلك ، تردّ المادية الوجدان الى الطبيعة ، ولكنها لا تفسر لماذا يظهر ،مع تلك الظاهرة العارضة الغريبة التي هي الوجدان ، عالم من القيم متمايز عن عالم الوجودات .

إن هذه المشكلات الكاذبة تنبع ، في نظر ديوي ، من اعتبار المعرفة نظراً وتأملاً : وذلك ما يعارضه بمذهبه « الأداتي» أو « الوظيفي» الذي يعود الى الأخذ بالتصور الأكثر عامية للمعرفة : فالمعرفة فاعلية موجهة ؛ إنها جزء وظيفي من التجربة ؛ وغاية الفكر لا تكمن في الفكر نفسه ؛ فما الفكر إلا طور من أطوار الحياة ، حدث يحدث لدى الموجود الحي في بعض الشروط المحددة ؛ ويكون حدوثه (وقد سبق لسبنسر أن تنبه لذلك) متى ما نشب نزاع بين الدوافع الفعالة ، ويتمثل بما نبذله من مجهود لإعادة بناء فاعليتنا الموقوفة ، عن طريق تكييفها مع الموقف المستجد ؛ وما الفكرة إلا فرض برسم

---

(٢١) انظر ع. لورو : الذرائعية ، ص ١٤٠ ـ ١٦٠ ؛ مجلة الميتافيزيقا ، ١٩٣١ ، ص ١٠٧ .

العمل ؛ ولا مرجع لها سوى المستقبل ، و « تلك التي ترشدنا حقاً هي الحقة » . وليست معقولية الطبيعة ، المثبتة من قبل الفيزيائي ، مسلمة نظرية ، بل اعتقاد يترك للفاعلية العاقلة إمكانية تدخل عقلي من شأنه أن يغيرها ؛ ومعنى تلك المعقولية أن فاعلية الانسان العاقلة ليست شيئاً يُقحم عليه من خارجه ؛ بل هي « الطبيعة المحقِّقة لطاقاتها الخاصة برسم إنتاج اكثر ملاء وغنى بالأحداث » . وعلى المنوال نفسه ، فإن فاعليتنا الخلقية لا توجهها فكرة جاهزة ومسبقة عن الخير الخلقي ؛ بل لها على الأقل ثلاثة مبادىء من أصل متمايز : الخير متصوراً على أنه غاية ، وقاعدة الواجب ، وتقدير الغير ؛ ومن هنا كانت المشكلات الخلقية التي تنبع من ضرورة التوفيق بين هذه المبادىء الثلاثة[٢٢] .

من اليسير أن نتعرف في هذا الفكر قدراً من الهيغلية التي كان ديوي اعتنقها في أول الأمر ؛ فهو يزعم أنه يحقق الوحدة الروحية ، ولكن على نحو اكثر كمالاً من هيغل ؛ والعسر الذي يعاني منه الفكر المعاصر يتأتى ، في رأيه كما في رأي هيغل ، من التعارض بين المثل الأعلى والواقع ، بين الروح والطبيعة ، ذلك التعارض الذي يترجم عن نفسه ، مثلاً ، في الاختصاص غير القابل للإرجاع لكل من المؤرخ والرياضي ، الكاتب الأخلاقي والمهندس . وعلم التربية العادي يرعى ذلك التعارض بتخريجه لرجال عمليين لا يقيمون اعتباراً للفكر ، أو بعنايته بالمقابل بالفكر المجرد . وديوي أبعد ما يكون عن رد الفكر إلى العمل أو حتى إتباعه له ؛ بل يوضح على العكس أن الفكر طور ضروري للعمل متى ما مال هذا الأخير الى التعقيد والتقدم ، ومن ثم فإن ذرائعيته لا تضحي بالفكر، بل ترد اعتباره اليه. بيد أن تصوره للفكر يقتاده الى قلب درجات المعقولية ؛ فالأكثر معقولية ليس موضوعات الرياضيات والفيزياء ، بل موضوعات التاريخ وعلوم الانسانية التي

---

(٢٢) نشرة الجمعية الفرنسية للفلسفة BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE ، تشرين الأول ١٩٣٠ .

يمكن فهمها والتحقق منها عقلياً خيراً من غيرها ؛ إذ أن التاريخ هو على وجه التعيين الروح عاملاً في الطبيعة وفي المجتمع[٢٣] .

(٣)
جورج سوريل

استلهم جورج سوريل (١٨٤٧ ـ ١٩٢٢) برغسون، فما هي علاقة الانسان العاقل HOMO SAPIENS بالانسان الصانع HOMO FABER ؛ فالعالِم الذي يبني فروضاً يصنع مثالياً آلية يفترض بها أن تعمل كما تعمل الآليات الحقيقية ؛ والعلم موجَّه لا نحو المعرفة النظرية ، كما يشاء المتأدبون ، بل نحو خلق مشغل مثالي مجهز بآليات تعمل بدقة[٢٤] . تكمن قيمة الفرض كلها إذن في كونه وسيلة للتأثير في الأشياء : ولا موجب لأن نطلب منه قيمة تمثيل فعلي للواقع . لقد كانت الوضعية تستبعد الفروض في الفيزياء ، وتسلِّم في الوقت نفسه ، في مجال التاريخ ، بوجود قانون ضروري يعيِّن تسلسل الحوادث . وبالمقابل يعتقد جورج سوريل أنه ينبغي أن يعاد الى الفروض اعتبارها وأن يُترك مجال ، في تعيين المستقبل الاجتماعي ، للغامض واللاشعوري واللامتوقع . فكما أن الفروض توجِّه فعلنا في الطبيعة ، كذلك ينبغي أن تتولى الاعتقادات تعيين فعلنا في ذلك المستقبل الاجتماعي الغامض : فالمحرِّض الاشتراكي يستخدم الإضراب العام مثلما يستخدم الفيزيائي فرضه ؛ فهو يعلم أن ذلك الإضراب أسطورة ،

---

(٢٣) كتابات ديوي : دراسات في النظرية المنطقية STUDIES IN LOGICAL THEORY ، شيكاغو ١٩٠٣ ؛ العقل الخلاق CREATIVE INTELLIGENCE ، نيويورك ١٩١٧ ؛ الطبيعة البشرية والسلوك HUMAN NATURE AND CONDUCT ، ١٩٢٢ ؛ « تطور الذرائعية الاميركية » في مجلة الميتافيزيقا ، ١٩٢٢ ، العدد ٤ .

(٢٤) اوهام التقدم ILLUSIONS DU PROGRÈS ص ٢٨٢ .

مثلما يعلم الفيزيائي أن المستقبل سيعتبر أن فروضه قد شاخت : ولكنها أسطورة خالقة للعمل . ويرى سوريل أن ثمة صلة وثيقة بين الثورة الاجتماعية التي يفترض فيها أن تهدم الدولة لتستبدلها بمنظمات نقابية وبين الفلسفة المضادة للمذهب العقلي ؛ ويخيل اليه أن هذه الفلسفة هي فلسفة الشغيل ، إذ يجعل قوام العقل لا في ايديولوجيا يراد بها تمويه الشهوات (نظير فلسفة التقدم البورجوازية في ختام القرن الثامن عشر) ، بل في منهاج للفعل في الطبيعة (انظر **تأملات في العنف** RÉFLEXIONX SUR LA VIOLENCE ، ١٩٠٠) .

ثبت المراجع

I. - E. BOUTROUX, *Notice sur la vie et les œuvres de M. L. Ollé - Laprune*, Acad. des Sciences morales et politiques, 1905; *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, 1927.

M. BLONDEL, *Léon Ollé - Laprune*, 1923; *L'action*, 1893 (rééditée en fac - similé, 1950).

A. HAYEN, *Bibliographie blondélienne*, 1953.

R. CRIPPA, *Rassegna di bibliografia blondeliana*, Turin, 1952.

M. BLONDEL, et A. VALENSIN, *Correspondance*, 2 vol., 1957.

M. BLONDEL, *Dialogues avec les philosophes*, 1966; *Carnets intimes*, 2 vol., 1961 - 1966.

H. DUMÉRY, *La philosophie de l'action*, 1948; *Blondel et la religion*, 1954; *Raison et religion dans la philosophie de l'action*, 1954.

J. ECOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, 1959.

H. BOUILLARD, *L'intention de Maurice Blondel et la théologie, Recherches de science religieuse*, 1949; *Blondel et le christianisme*, 1961.

J. LACROIX, *Maurice Blondel*, 1963.

Les études philosophiques, numéro spécial, 1950.

Pour un cinquantenaire: Hommage à Maurice Blondel, 1945.

Hommage à Maurice Blondel, 1962.

Le Centenaire de Maurice Blondel, Aix, 1963.

L. LABERTHONNIÈRE, *Œuvres*, éd. L. CANET, 1938...; M. BLONDEL et L. LABERTHONNIÈRE, *Correspondance*, éd. Cl. TRESMONTANT, 1961.

M. M. d'HENDECOURT, *Essai sur la philosophie du P. Laberthonnière*, 1947.

E. LE ROY, *La pensée intuitive*, 2 vol., 1929 - 1930; *Essai d'une philosophie. première*, 2 vol., 1956 - 1958; *Introduction à l'étude du problème religieux*, 1944; *Le problème de Dieu*, 1929.

H. BERGSON, *Œuvres*, éd. A. ROBINET et H. *Gouhier*, voir Index, s. v. LE ROY.

L. LAVELLE, *Leçon inaugurale faite au Collège de France*, 1942.

G. BACHELARD, *Notice sur la vie et les travaux d'Edouard Le Roy*, 1960.

II. - W. JAMES, *The Will to believe*, 1919; *L'expérience religieuse*, trad. F. ABAUZIT, 3[e] éd., 1931; *Précis de psychologie*, trad. BAUDIN, 1921.

H. BERGSON, Sur le pragmatisme de William James, Vérité et réalité, in *Œuvres*, éd. citée, p. 1440 - 1450; voir aussi l'index, s. v. W. JAMES

G. RICONDA, *La filosofia di William James*, Turin, 1962.

H. SCHMIDT, *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei William James und ih Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*, Heidelberg, 1959.

III. - G. SOREL., *Introduction à l'économie moderne,* 2e éd., 1922; P. DELASALLE., *Bibliographie sorélienne,* 1939.
J. ROSSIGNOL, *Pour connaître la pensée de Georges Sorel,* 1948.
G. CORIELY, *Le pluralisme dramatique de Georges Sorel,* 1962.
H. BARTH, *Masse und Mythos,* 1959.
C. MONGARDINI, *Considerazioni sull' interesse sociologico dell' opera di Sorel.* 1964.

الفصل العاشر
المثالية

لقد جاء رد فعل المثالية المستوحاة من هيغل ، والمعاودة انبعاثها عصرئذ،مثالية برادلي وبوزانكت في البلدان الانكلو ـ ساكسونية، ومثالية ب. كروتشه في ايطاليا ـ واليهما ينبغي أن نضيف مثالية هاملان ـ جاء رد فعلها على الفلسفات السلبية للنصف الثاني من القرن التاسع عشر مبايناً تماماً لمذاهب العمل .

(١)
المثالية الانكلو ـ ساكسونية
برادلي ، بوزانكت ، رويس

كانت الوحدة التركيبية للإدراك المتميز كما قال به كانط قد آلت لدى غرين الى مبدأ ميتافيزيقي ، كما كان قانون المعرفة قد آل الى قانون للوجود . أما مذهب برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤) ، المدرِّس في جامعة اوكسفورد ، الذي أبى هو نفسه أن يسميه مذهباً مثالياً ، فأكثر تعقيداً[١] .وتهيمن عليه موضوعتان:من جهة أولى عدم كفاية جميع

(١) مؤلفات برادلي : مبادىء المنطق THE PRINCIPLES OF LOGIC ، ١٨٨٣ ، طبعة جديدة ١٩٢٢ : الظاهر والواقع APPEARANCE AND REALITY ١٨٩٣ . وعن =

العلاقات او المقولات او المعاني ، من قبيل الجوهر والعلة الخ ، لتحديد الوجود المطلق ؛ ومن الجهة الثانية ، يكون البلوغ الى المطلق بالتماس المباشر مع الأشياء في الاحساس ، وهذه تجربة لامنقسمة ومتنوعة ، واحدة وذات غنى عيني لامتناهٍ ، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول عنها إنها شتى كما لو أنها مركبة من أجزاء . بيد أن كلاً من تينك الموضوعتين تحدد الأخرى وتتصالب وإياها على نحو لا يخلو من التعقيد أحياناً .

إن البرهان على الموضوعة الأولى يكمن في الطابع الوهمي لمعنى مجرد حاز ولا يزال ، منذ نقدية هيوم وكانط ، قبولاً شبه عام ، وهو معنى العلاقة الخارجية : فالعلاقة المكانية والزمانية ، مثلها مثل علاقة العلية أو أية علاقة أخرى،توجد في ذاتها وكأنما هي قالب، مخارجة للحدود التي تعقد الصلة فيما بينها . والحال أنه لا وجود ، في نظر برادلي ، إلا لعلاقات داخلية ، أي أنه يفترض ، عائداً الى الأخذ بوجهة نظر لايبنتز ، أن جميع الصلات بين حدين يكمن سببها وأساس وجودها.في الحدين نفسيهما ؛ فإذا اعترض عليه معترض بمعنى المكان الهندسي ، الذي هو محض تقارن لا ضلع له بالحدود ، رد بأن المكان ، مفهوماً هذا الفهم ، هو تجريد بحت لا يطول نسيج الصلات الداخلية المنسوج منها الواقع .

هل يترك نفي العلاقات الخارجية محلاً ما لفكرة العلاقة بالذات ؟ من الممكن للوهلة الأولى أن ينتابنا الشك في ذلك متى ما رأينا تلك الموضوعة الأولى تنقلب الى الثانية : فقد كان هيوم يقول : لا علاقات ، إذن فالواقع ينحلّ الى شتات من الحالات المنعزلة ؛ أما برادلي فيقول : لا علاقات خارجية ، إذن فالواقع كل متماسك واحد ، فردي ، يتوافق

= برادلي : روجرز : الفلسفة الانكليزية والاميركية منذ ١٨٠٠ ENGLISH AND AMERICAN PHILOSOPHY SINCE 1800 ، ص ٢٥٠ ـ ٢٦٣ ؛ دويـرا : « ميتافيزيقا برادلي » ، المجلة الفلسفية ، ١٩٢٦ .

مـع المعطى ، مـع التجربـة المحسوسـة والحاسـة ، تجربـة مـا هي « علاقة » ذات بموضوع ، بل حضور معين للموضوع الذي هـو واقعة تند عن الوصف وعن التفسير .

أما أن الطابع المباشر لهذا المعطى ، لهذه التجربة ، هو الباعث على رفض العلاقات الخارجية ، فهذا ما يبدو للوهلة الأولى جلياً : لكنه يغدو أقل جلاء بكثير متى ما رأينا هذه التجربة المباشرة توضع ، من جهة أولى ، في ختام جدل يهفو اليها مثلما كان الجدل الهيغلي يهفو الى الروح ، وتستخدم ، من جهة ثانية ، كمنطلق لجدل جديد . لننظر بادىء ذي بدء في النقطة الأولى : إن التعيين التصوري أو المقولي الذي هو ، من ناحية ، تعيين كاذب للواقع ، هو من ناحية أخرى تعيين ناقص ؛ وكل حكم هو ، عند برادلي ، تعيين للواقع بتصور ، تعيين لـ « هذا » THAT بـ « ماذا » WHAT ؛ والحال أن هذا التعيين يتبدى دوماً أنه غير مطابق للواقع ، ويتطلب إكماله ؛ فالحكم لا يمكن ان يكون صادقاً إلا إذا شمل جميع الشروط التي يرتهن بها صدقه ؛ والحال أننا سنتبين تدريجياً أن شروطه هي التجربة التامة ؛ ففي هذه التجربة وحدها تزول الغيرية التي يلاقيها الفكر دوماً أمامه بدون أن يمتصها ؛ وفيها تحوز التعيينات الكاذبة صدقها بضرب من القلب ؛ فبين الظاهر والواقع إذن اختلاف الجزئي عن الكلي ، بشرط ألا نتصور الكلي جمعاً لأجزاء ، بل أن نتصور التجزئة نفسها صادرة عن عقل استدلالي لا يبارح السطح .

غير أنه من الواضح للعيان أن نظرية الحكم هذه مشبعة بالفكر الهيغلي ؛ فهي توجه الفكر نحو روح GEIST ، نحو واقع عيني وكلي : ومن ثم ألا تصطدم مع الدعوى التي تحدد الواقع بالتجربة العينية الفردية ؟ ذلك أن مثل هذه التجربة متناهية ، ولا يمكن أن تتبدى واقعية . والدليل على ذلك هو التغير الذي نراها تتلبس فيه صفات شتى واحدة بعد الأخرى ؛ وعند برادلي أن التغير الفعلي عرض الناقص ، مثله في ذلك مثل جدل المعاني . أفلا يقف هذا الواقع الكلي فوق « المراكز المتناهية » التي تؤلفها كل تجربة فردية ؟ لكن إذا كان كذلك

هو واقع الحال ، فما ماهية المذهب البرادلي ؟ أهو فلسفة في التجربة تعرِّف الواقع بأنه معطى أصيل ، أم جدل هيغلي يضعه فوق كل معطى ؟

إن برادلي الهيغلي هو الذي يشعر بالحاجة الى ضرب من ثيوذيقا ، بل الى ثيوذيقا تقليدية تماماً ، الى تبرير للشر ، للخطأ ، للجزئي ، باعتبارها أجزاء من كل تغنيه ، بشرط ألا تُعزل عنه وألا يُنظر اليها مجردة ؛ فهذا الكل هو الذي يجعل من المطلق واقعاً كلياً اكثر منه فردياً واكثر منه أخلاقياً .ولكن أهو البرادلي التجربي الذي يرى في الأنا ونظام الأنا « أسمى ما بحوزتنا »[٢] ، ويميل الى فكرة أزمان خاصة بكل فرد وغير مترابطة في زمن واحد ، أوحتى الى فكرة كثرة من الأماكن ؟ أم ينبغي بالأحرى أن نقول إنه يتقيد بمأثور مثالية معينة ، مثالية أفلوطين وسبينوزا وهيغل ، فلا يسلِّم بالمطلق إلا أن يكون ثراً بكل التعيينات الفردية التي يقلبها الى أحوال أزلية ؟ إن هيغلياً انكليزياً من الرعيل نفسه ، هو لاوري (**التركيب** SYNTHETICA ، ١٩٠٦) ، يرى الوجود الإلهي في فعل تكشُّف الذات في الأنوات المتناهية ، على اعتبار أن الطبيعة هي وسيط هذا التكشف .

يعود الى ب . بوزانكت (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) ، المدرِّس في كلية سانت أدروز (**المنطق** LOGIC ، ١٨٨٨ ؛ **قيمة الفرد ومصيره** VALUE AND DESTINY OF THE INDIVIDUAL، ١٩١٣، **ما هو الدين** WHAT RELIGION IS ، ١٩٢٠) ، الفضل بوجه خاص في إبراز كل ما يمكن للتجربة أن تأتي به من إثباتات لصحة مذهب مثالي من قبيل مثالية برادلي : تجربة الحياة المشتركة في المجتمع والسياسة ، تجربة وحدة الوسط الفيزيقي ودوامه ، تجربة « عالم آخر » مثل عالم الفن الذي تكمِّل قيمه عالمنا : فالعنصر المشترك بين جميع هذه التجارب الكبيرة ، وعلى الأخص الجمالية والدينية منها ، هو

---

(٢) نقلاً عن جان فال : **الفلسفات التعددية** ، ١٩٢٠ ، ص ١٣ .

إرضاء العقل ، إعتاقه من ربقة التناقض لا ببناء مثالي ، بل بواقع مجرَّب يتماسك فيه كل شيء ويتلاحم . ولا وجود في نظر بوزانكت لفكر محض ، لمنطق محض ، لكلي لا يكون إلا محمولاً عاماً : فالمنطق هو معرفة بنية الأشياء : فهو يجعلها قابلة للتعقل ، والكلي هو « الوحدة التشكيلية لنظام يحتوي التفاصيل» .

يرجع أصل الواحدية المطلقة الى رد فعل على النزعة الفردية ؛ ويصل رد الفعل هذا لدى برادلي الى حد ينكر معه على الفرد ، بحياته الزمنية وجهده اليومي ، كل وجود حقيقي ، نظير أفلوطين الذي ما كان يرى من وجود حق للفرد إلا في عقل أزلي يحاول الجهد العملي عبثاً أن يحاكيه ويقلده . هل تتنافى الواحدية المطلقة إذن مع كل رؤية للكون تحمل على محمل الجد آلام الفرد وصراعاته وأفعاله ؟ وهل تدين متطلبات الفكر النظري يقينيات الحياة العملية ؟ إن اتحادهما هو ما تسعى اليه في اميركا مثالية جوزيا رويس (١٨٥٥ ـ ١٩١٦) (**روح الفلسفة الحديثة)** THE SPIRIT OF MODERN PHILOSOPHY ، ١٨٩٦ ؛ **العالم والفرد** THE WORLD AND THE INDIVIDUAL ، ١٩٠٠ ـ ١٩٠٢) . والموضوعة المحورية عند رويس فكرة تسم بعميق ميسمها الذهنية الدينية الأميركية: فالعالم الذي « ينتصب فيه الانسان الحر مستقيماً ويتقدم هو عالم الله وعالمه في آن معاً » . وليس للفكرة من قيمة عملية إلا إذا كانت متشخصة تماماً ولا تشابه أية فكرة أخرى : فالعمومية هي علامة نقص . وما كان الأنا المطلق ليحوز غير هذه العمومية الناقصة لولا أنه يفصح عن نفسه بكثرة كثيرة من الأفراد الذين يصنع كل واحد منهم مصيره بحرية . ويبقى رويس واحدياً ، لأن كل فكر يتضمن الواحدية : فتعقل الموضوع هو عند اكثر الناس تكوين صورة عنه ؛ وعلى هذا الأساس سيبقى الموضوع مخارجاً للفكر ؛ لكن الفكر ليس في الصورة ، بل في الحكم الذي يدل على الموضوع أو الذي يشك فيه ؛ وليس لهذا الحكم من قيمة إلا إذا افترضنا فكراً اكثر كمالاً من فكرنا ، يمتلك الموضوع ولا يعود ثمة مجال بالنسبة اليه

لسؤال أو شك ؛ فلا حقيقة إلا إذا احتوى أنا واحد كل فكر وكل موضوع . وحياة هذا الأنا المطلق هي معرفة شتى الأفراد الذين يتحقق فيهم ؛ إذن فهذا المطلق ناقص دوماً .

هل أفلح رويس في محاولته ؟ ربما لم تكن هذه المحاولة بعيدة الشقة الى حد ما يظهر عن فكر المتقدمين عليه وعن فكر هيغل ، ملهمهم جميعاً : فقد شاؤوا جميعهم تصور كون ثر غني لا ييبسه الفكر ولا يجرده ، بل يبرره ويسوغه في واقعيته العينية . ونلتقي لدى مثالي مثل اللورد هالدين (الذائع صيته أصلاً كرجل دولة انكليزي) (**المعبر الى الواقع** THE PATHWAY TO REALITY ، ١٩٠٣) تلك الفكرة المحورية التي تقول إن المعرفة ليست علاقة جوهر بآخر ، بل هي الواقع الأساسي، بشرط أن يكون مفهوماً لنا بالمعرفة « لا العمومية المنطقية ، بل كل ما يعطي ما نستشعره دلالة بالإضافة الينا » . ويرى مويرهيد ، المدرِّس في جامعة برمنغهام (**الفلسفة البريطانية المعاصرة** CON-TEMPORY BRITISH PHILOSOPHY، ١٩٢٤، ص ٣١٦)، بعد أن يقبل مبدأ فلسفة برادلي ، أنها تفتح باباً للطعن فيها بنفيها الوجود المفارق للمتناهي ، ويضع تقدم الفلسفة في المسعى الى البرهان على القيمة الايجابية للمتناهي .

ويفصح ج . ب . بايي (**البناء المثالي للتجربة** THE IDEALISTIC CONSTRUCTION OF EXPERIENCE، ١٩٠١) عن شاغل مماثل عندما يسلِّم بعدة ضروب من التجارب غير القابلة للإرجاع واحدتها الى الأخرى ؛ فبعض هذه التجارب يبدو شبه ناجز ، مثل التجربة الحسية ؛ وتكون تجارب أخرى مثل التجربة العلمية قيد النماء ، في آن واحد مع نمو الفرد بوساطتها ؛ فالفرد يعطيها قيمة متباينة للغاية ، تبعاً لما يحرزه ، بفضلها ، من تقدم يقل أو يكثر نحو الكمال ؛ إذن فشرط الوحدة تنوع كبير .

إن حس العيني الفردي هذا ينتهي به المطاف الى معارضة نظرية الكلي العيني . فيواكيم (**طبيعة الحقيقة** THE NATURE OF

TRUTH ، ١٩٠٦) يقر باستحالة فهمنا الواقعة التالية : كيف يتطلب المطلق ، وهو الكلي والمتلاحم ، كيما يحافظ على بقائه ، معارف متناهية مثل معرفتنا ، من قبيل التنهيج المنطقي الناقص ، والتعيين العابر لـ « هذا » THAT بـ « ماذا » WHAT ، أي بـ « نعت متنقل» ؟ ويصل الأمر بماك تاغارت (**طبيعة الوجود** THE NATURE OF EXISTENCE ، ١٩٢١ ـ ١٩٢٨) الى إعطاء الهيغلية تأويلاً فردي النزعة :فالجواهر الوحيدة هي عنده أنوات أو أجزاء أنوية أو مجموعات أنوية ؛ والله نفسه ، شأنه لدى ملّ وجيمس ، موجود متناهٍ ، ذو قدرة محدودة . ويلوح أن ما يتبقى من المثالية لدى ماك تاغارت هو المنهج أكثر منه المذهب ؛ فانطلاقاً من مقدمتين حسيتين : شيء ما موجود ، وهذا الشيء متمايز ، يعتقد أنه مستطيع أن يستنبط جميع مقولات الواقع ، وينتهي هويسون ، الذي يرى في المطلق أنا جماعياً أكثر منه أنا مفرداً (**حدود التطور** THE LIMITS OF EVOLUTION ، ١٩٠١) الى التبني الصريح للتعددية ، وإن بقي على مثاليته وكانطيته : فالفكرة التي تقول إن كل وجود مردود الى وجود الأذهان ، على اعتبار أن الطبيعة لا وجود لها إلا بصفتها التصور المشترك لتلك الأذهان ولا موضوعية لها إلا لأنها مشتركة بالاضافة الى معشر الأذهان ، والفكرة التي تقول إن معشر الأذهان هذا يحركه مثل أعلى عقلي بقيادة إله يفعل لا بصفته علة فاعلة بل بصفته علة غائية ، هذه الأفكار وغيرها تباعد بقوة ما بين المثالية والواحدية المطلقة . وفكرة معشر الأذهان هذا نلتقيها أيضاً لدى لاد (**نظرية الواقع** THEORY OF REALITY ، ١٨٩٩) ، كما أن غالواي يرى أن العالم سلسلة من مونادات متراتبة (**فلسفة الدين** PHILOSOPHY OF RELIGION ، ١٩١٤) . وتكرر فكرة من هذا القبيل ظهورها في أميركا لدى هوكينغ (**معنى الله في التجربة الانسانية** THE MEANING OF GOD IN HUMAN EXPERIENCE ، ١٩١٢ ؛ **الطبيعة الانسانية وإعادة تكوينها** HUMAN NATURE AND ITS REMAKING ، ١٩١٨) الذي يؤسس « واقعيته الاجتماعية » على ضرورة علاقة بين

ذهني وذهن آخر ، مستقل عن الطبيعة ، وعارف بالأشياء طراً ، وعن طريقه وحده يمكن أن أدخل في علاقة مع أذهان مماثلة لي ؛ وهذه الضرورة هي التي تعطي المعرفة قوامها . واستقلال الأفراد ، والمثنوية في المعرفة ، وواقعية السيرورة الزمنية ، أي الله الذي يتطور هو ذاته في الزمن ، كل ذلك هو ما حمل أ . سث برنغل ـ باتيسون (**الهيغلية والشخصية** HEGELIANISM AND PERSONALITY ، ١٨٨٧ ؛ **فكرة الله** THE IDEA OF GOD ، ١٩١٧) ، في انكلترا ، على نقد الهيغلية ، بدون أن يتخلى مع ذلك عن الفكرة البرادلية عن تجربة تشمل الأشياء طراً وتذلل على هذا النحو تناقضات تجربتنا .

هكذا نشهد في انكلترا وأميركا ، وابتداء من عام ١٩٠٠ بوجه خاص ، شبه انحلال داخلي لتلك الواحدية المطلقة المثالية التي كانت جاوزت المدى في احتجاجها على المذهب الفردي . لكن ينبغي أن نضيف أن هذا الهدم تم تحت ضغط مذاهب أخرى تتمحور لا حول مشكلة الواقع ، بل بالأحرى حول مشكلة بعض القيم الانسانية التي تقع على عاتق الفلسفة مهمة تبريرها .

تلك هي مذاهب الاعتقاد التي عارضت في آن معاً مذهباً طبيعياً ومذهباً واحدياً مطلقاً يتكافآن في نظرها لأنهما يلاشيان قيم الوجود المتناهي . ولا مرية في أن شعر تنيسون (١٨٠٩ ـ ١٨٩٢) كان له دور كبير في نشر ذهنية شاجبة لتلك المذاهب العلموية التي تستبدل بإله الدين قوانين لاشخصية . وقد بيَّن ج . بلفور (**أسس الاعتقاد** FUNDATIONS OF BELIEF ، ١٨٩٥) ، وهو رجل دولة معروف ، كيف تقف الفلسفة الطبيعية المنزع عاجزة لا عن تفسير القيمة التي يعزوها الانسان الى الفن والأخلاق والدين فحسب ، بل كذلك عن تفسير قيمة الحقيقة بالذات ؛ إذ لوكان لاعتقادنا بالحقيقة العلل التي يسندها المذهب الطبيعي اليه (الانتخاب الطبيعي ، التداعي ، الخ ...) ، لحذفت هذه العلل القيمة الموضوعية التي ترتبط بلفظة الحقيقة . ويشاء سورلي (**حول أخلاق المذهب الطبيعي** ON THE ETHICS OF

NATURALISM ، ١٨٨٥ : **القيم الأخلاقية وفكرة الله** MORAL VALUES AND THE IDEA OF GOD ، ١٩١٨) أن يـرى فـي الطبيعة ،لا مطلقاً ، بل جـزءاً من الكون العقلي عينـه الذي تنتمي اليه قيمنـا ، بل حتى مجـرد أداة لاكتشاف القيم التي تنحـو بـالأنـا نحـو الكمال .

لقد كان المذهب الطبيعي يستولد الوجدان والروح من الطبيعة ؛ ولقد تمثل واحد من أكثر دحوضه تواتراً ، بدءاً بدحض الرواقيين وأفلوطين،في الانتقال الى القطب المضاد وفي اعتبار القـوى الطبيعية أرواحاً أو نفوساً : وهذا المذهب ، المباين كثيرا للمثالية النقدية ، وجد أنصاراً كثراً له في المرحلة التي نحن في صددها في كل من انكلترا وأميركا . فقد كان هنتون (**الحياة في الطبيعـة** THE LIFE IN NATURE ، ١٨٦٢) زعم ، محتذياً في ذلك حذو أفلـوطين ، أن الاقتناع بقصور المادة ينبع فقط من نقص في إدراكنا ؛ وحسبنا أن نرمم من جديد ، محل العقل ، أعضاء المعرفة الروحية حتى نقبض على الحياة وفي كل شيء ؛ ورؤية المادة القاصرة إنما تتأتى من الخطيئة ؛ فحيثما وجد نقص في الحب ، وجدت مادة . ويـرى ريد READ (**ميتـافيـزيقـا الطبيعـة** THE METAPHYSICS OF NATURE ، ١٩٠٥ : **أصل الانسان**THE ORIGIN OF MAN ١٩٢٠) أن مبدأ الاتصالية هو الحجة الحقيقية للمذهب النفسي الكلي : فما كان للوجدان أن يتولد قط لولا أنه موجود من الأصل في كل موجود .ويرتكز ج . وارد ، الذي كان لمقاله الشهير عن **علم النفس** PSYCHOLOGY في **الموسوعة البريطانية** ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA دور كبير في إحلال علم نفس الإرادة محل علم نفس التداعي ، يرتكز على حركة نقد العلوم ، وعلى الأخص على ستانلي جيفونز ، ليحارب المذهب الطبيعي بإيضاحه الطابع الشرطي والميتودولوجي الصرف لتصورات المذهب الآلي (**الطبيعية واللاأدرية** NATURALISM AND AGNOSTICISM ، ١٨٩٩ : **مملكة الغايات** THE REALM OF ENDS ، ١٩١١) : فمسألة

علاقات النفس والبدن لا حل لها ، في حال رفض المذهب النفسي الكلي ؛ فمونادات البدن تابعة للمونادا المركزية ، وهي تُستخدم من قبل هذه الأخيرة ، على نحو ما تُستخدم خدمات الدولة من قبل المواطن . وتتأدى هذه المونادولوجيا الى مذهب في التأليه الديني ؛ فلسنا نجد إلا فى الله أساساً لتأمين التوافق بين المونادات والانتصار النهائي للخير .

(٢)
المثالية الايطالية

يعود نمو التأثير الهيغلي في ايطاليا الى أواسط القرن التاسع عشر ، إذ ارتبط بالحركة السياسية الرامية الى تحرير ايطاليا وتوحيدها: وقد بدا يومئذ أن فكرة الدولة ، ككلية وكهدف نهائي ينبغي أن يخضع له الأفراد ، هي الفكرة المركزية في المذهب ؛ وقد تكاثرت ترجمات هيغل وتعددت شروحه ؛ وكان سبافنتا (١٨١٧ ـ ١٨٨٣) ، من نابولي ، واحداً من أولئك الذين أسهموا بأوفر قسط في نشر أفكاره . وفي القرن العشرين تعززت مواقع الفكر الهيغلي مع ب . كروتشه وجنتيله .

« إن الفلسفة الجزئية معنى متناقض ؛ فالفكر إما أن يتعقل كل شيء أو لا يتعقل شيئاً ؛ ولو كان له حد لكان حداً متعقَّلاً وبالتالي متجاوزاً » (**فلسفة الممارسة** ، ١٩٠٩ ، الترجمة الفرنسية ١٩١١ ، ص ٢٧٤) : تلك هي الصيغة الهيغلية التي انتصر كروتشه بموجبها للمثالية المطلقة ضداً على نقدية كانط . وكان كروتشه يرى ، وهو الذي نقل الى الايطالية **موسوعة العلوم الفلسفية** ، أن « القسم الوعر والخطر » من مذهب هيغل يتمثل بفلسفة الطبيعة والتاريخ ، اللذين هما علمان كاذبان ؛ لكنه احتفظ بالمقابل بـ « اكتشاف هيغل » ، بـ « بيضة كولومبوس » الهيغلية ، التي هي تركيب الأضداد : « ليست الأضداد وهماً ، وليست الوحدة وهماً . فالأضداد تتعارض فيما بينها ، لكنها لا تعارض الوحدة ، لأن الوحدة الحقة والعينية ما هي إلا وحدة الأضداد

أو تركيبها »[٣] . فلسفة كروتشه إذن هي مباشرة فلسفة في الروح . وقد جرى عرضها على أربع مراحل أو درجات ، طبقاً للأقسام الأربعة التي تتألف منها **فلسفة الروح** FILOSOFIA DELLO SPIRITO : فالروح هو أولاً حدس بالفردي أو تمثل له ، وذلك هو موضوع علم الجمال (**علم الجمال** ESTETICA ، ١٩٠٢ ؛ الترجمة الفرنسية ١٩٠٤) ؛ وهو بعد ذلك وجدان الكلي ووحدته مع الفردي (**المنطق كعلم للتصور البحت** LOGICA COME SCIENZA DEL CONCETTO PURO ، ١٩٠٩) . وتؤلف هاتان الدرجتان الدائرة النظرية التي تقابلها الدائرة العملية أو دائرة الإرادة : فالإرادة هي أولاً إرادة الجزئي ، فاعلية اقتصادية تريد وتحقق ما يعود فقط الى الشروط الفعلية التي يتواجد فيها الانسان ؛ وهي بعد ذلك إرادة الكلي ، فاعلية خلقية تريد وتحقق ما يعود لا الى تلك الشروط فحسب ، بل كذلك وفي الوقت نفسه الى شيء ما يجاوزها (**فلسفة الممارسة** FILOSOFICA DELLA PRATICA) .

أسهم كروتشه ، مع تأسيسه في عام ١٩٠٣ لمجلته **النقد** CRITICA ، بقسط موفور في نشر المذهب الواقعي السياسي الهيغلي في ايطاليا المعاصرة : ففي الفصل الثالث من القسم الثالث من **فلسفة الممارسة** يوضح كيف أن القوانين لا تعدو أن تكون عموميات مجردة ، عاجزة عن توقع العيني ، ويجب اعتبارها مجرد أدوات مساعدة لأفعال إرادية حقيقية ، على غرار النظريات العلمية التي لا تعدو أن تكون أشباه مفاهيم إذا اعتبرت في ذاتها وبمنأى عن وظيفتها التأويلية للعيني . وبروح مماثلة أدان في مذكرة نشرها حديثاً (**مجلة الميتافيزيقا** ، ١٩٣١ ، ص ٧) النزعة المضادة للتاريخ ، تلك العقلانية المجردة « التي تدعو الى بناء الحياة الانسانية بفصمها عن الحياة

---

(٣) **ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيغل** ، ١٩٠٧ ، الترجمة الفرنسية ، ١٩١٠ ، ص ١٦ .

بالذات ، أي التاريخ ...، وتحول القيم الروحية الى قيم مادية وتقضي عليها بالعطالة إذ تجعلها متعالية » . وهذا النزوع الى العيني (بالمعنى الهيغلي للكلمة ، نظير الكلي) هو الروح المحرك للعديد من المؤلفات التي وضعها كروتشه في علم الجمال والنقد الأدبي وكتابة التاريخ .

الى جانب كروتشه ، تابع ج . جنتيله المأثور الايطالي ، فرأى المطلق في فعل خلاق للروح المحايث لكل وجود (**نظرية الروح كفعل بحت** TEORIA DELLO SPIRITO COME ATTO PURO ، ١٩١٦ ؛ الترجمة الفرنسية بعنوان **الفعل البحت** L'ACTE PUR ، ١٩٢٥) ؛ وفضلاً عن أن جنتيله كان مؤرخاً لفلسفة العصر الوسيط والنهضة ، وناشراً لمؤلفات الفيلسوف الايطالي ج . برونو ، فقد وضع مذهباً خاصاً به في التاريخ ، معتبراً إياه امتداداً له . كتب يقول (ص ٢١٧) : « إن نظريتنا تعتق الروح من كل حد مكاني وزماني وأيضاً من كل شرط خارجي ...، إنها ترى في التاريخ لا الافتراض ، بل الشكل الواقعي والعيني للفعلية الروحية ، وتحقق على هذا النحو حريتها المطلقة . ويلخصها مبدآن : إن المفهوم الوحيد للواقع هو مفهوم الذات ...؛ ولا وجود لمادة أخرى في الفعل الروحي سوى الشكل نفسه من حيث هو فاعلية » . ويلزم عن ذلك أن الفلسفة ليست تأملاً ، بل مشاركة ، عن طريق الحياة الخلقية والسياسية ، في تلك الفاعلية الخلاقة .

(٣)
هاملان

عرض أوكتاف هاملان (١٨٥٦ ـ ١٩٠٧) مذهبه في **العناصر الرئيسية للتمثل** ÉLÉMENTS PRINCIPAUX DE LA REPRÉSENTATION (١٩٠٧ ، الطبعة الثانية ١٩٢٥) ؛ ويرتبط هذا المذهب من حيث المنطلق بمذهب رنوفييه النقدي المحدث ؛ فهو بالفعل عبارة عن بناء لجدول من المقولات ، وأولاها الاضافة ؛ ومن الواضح

للعيان أن لائحة المقولات : العدد ، الزمان ، المكان ، الحركة ، الكيفية ، التحول ، التخصص ، العلية ، الشخصية ، تولدت من تأمل في لائحة رنوفييه ؛ فهو يقلب ترتيب الزمان والمكان ، وترتيب الحركة (الصيرورة لدى رنوفييه) والكيفية ؛ ويضيف الى الكيفية التخصص ، والى الحركة التحول ؛ وهذا لا يبدل شيئاً في روح الجدول وانتقاله من العلاقات المجردة ، التي تعين الموضوع ، الى العلاقات العينية التي تعين الذات . ناهيك عن ذلك ، فإن كل مقولة تُقدم على أنها تركيب لقضية ونقيض قضية ؛ فالعدد مثلاً لدى هاملان كما لدى رنوفييه تركيب للوحدة وللكثرة ؛ وقد حذا هاملان بوجه عام حذو رنوفييه في هذه التعيينات . أخيراً فإن المقولات ، حالها لدى رنوفييه ، عناصر للتصور وليست ، شأن الفكرة الهيغلية ، تعريفات للمطلق .

بيد أن هاملان أراد ، فضلاً عن ذلك ، حل مشكلة كان رنوفييه اكتفى بوضعها بالمفردات التالية : « إن بناء نسق العلاقات العامة للظاهرات ، وتشييد نظام تعيَّن فيه هذه العلاقات الخطوط الرئيسية ، بحيث تجد فيه جميع الواقعات المعروفة أو المطلوب معرفتها مكانها المرسوم أو المفترض ، هو مشكلة العلم » (**المحاولة الأولى** ، الطبعة الثانية ، ص ٣٢٣) . ولم يكن رنوفييه ، الذي يعتبر المقولات معطيات للتجربة ، قد استكمل ذلك البناء ، وهو ما يتصدى له هاملان بوساطة منهج تركيبي يفترض فيه ألا يدع أي معنى من المعاني أو أية فكرة من الأفكار في حال من العزلة ، أي منهج مشابه لمنهج أفلاطون وهيغل .

ومعلوم لدينا من جهة أخرى النزاع الجسيم القائم بين المذهب الهيغلي والروح الرنوفيوي الذي يستلهمه هاملان : فالجدل الهيغلي يتأدى الى **الروح** ، الى كل عيني ما هو ، في نظر هاملان ، إلا الواحد المطلق الذي قال به فلاسفة الاسكندرية والذي تذوب فيه كل فردية ؛ أما أرفع مقولة بمقتضى شخصانية رنوفييه ، وفي رأي هاملان كذلك ، فهي الشخص . ينبغي إذن ألا يتضامن المنهج التركيبي مع تلك الاستنتاجات ، وهذا بالفعل ما يعتقد هاملان أنه فاعله : فما يميزه عن

هيغل هو الكيفية التي يتصور بها علاقة القضية بنقيض القضية ، لا باعتبارها علاقة بين حدين متناقضين يتافيان ، بل باعتبارها علاقة بين حدين متعاكسين أو مترابطين يتداعيان ؛ وبدلاً من أن يجنحا نحو عدم اللاهوت السلبي يتجهان على هذا النحو نحو إثباتات متنامة .

ومن وجهة النظر هذه ، فإن النقطة الحساسة في مذهب هاملان تكمن في الفصل الأخير حيث يبيِّن كيف أن الشخصية ، المتولدة من تركيب العلية والغائية ، تنجز الحركة الجدلية : فمن الممكن أن نفهم كيف تشكل سلاسل علية ، موجهة من قبل غاية محددة ، ما يسميه هاملان نسقاً فاعلاً يحوز في ذاته جميع شروط فاعليته ، وبالتالي استقلاله . لكن أن يكون هذا النسق الفاعل هو على وجه التعيين ما نسميه الشخص الواعي والحر (بدلاً من أن يكون مثلاً هو العالم أو الكون ، أو بصورة أكثر بساطة الجسم الحي) فهذا ما يبدو أن البرهان لم يقم عليه . ومهما يكن من أمر ، فإن هاملان يقدم لنا عن الكون رؤية قريبة من رؤية الشخصانية : ولكنه لا ينتقل من الشخص الانساني الى الشخص الالهي ، الحر ، الخالق ، الكلي العناية ، نزولاً عند مقتضيات تطوير جدلي جديد ، بل تلبية لطلب الكمال ؛ فلا وجود هنا بعد الآن للضرورة ؛ « فنحن نرى الفكر يتفعل ولا يستطيع أن يتفعل إلا في الارادة وبها . واللحظة الأولى هي تلك التي ينجز فيها الذهن فعله الأول؛ والعلة الأولى هي تلك التي يجعل منها أولى » . أما تلك الضرورة التي وجدناها تسود في المناطق الدنيا والمجـردة من التمثل فـلا مكان لهـا بعد الآن هنا ، ونحن نتبين في الوقت نفسه أن هذه الضرورة ما هي سوى المظهر الأكثر سطحية للواقع(٤) .

---

(٤) انظر ، بخصوص هاملان ، داربون : « المنهج التركيبي في **محاولة هاملان** » ، في **مجلة الميتافيزيقا** ، كانون الثاني ١٩٢٩ ، وهـ. ش. بويش : « حواشٍ على ا. هاملان » في **الفكر L'ESPRIT** ، ١٩٢٧ .

(٤)
المثالية الألمانية

إن مثالية أويكن (**التيارات الروحية في العصر الحاضر** GEISTIGE STRÖMUNGEN DER GEGENWART ، ١٩٠٤) هي مثالية داعية إصلاح ؛ فهي بمثابة تبشير خلقي بعالم روحي يتكشف لنا في العمل والتأمل . لكن يسعنا الكلام ، علاوة على ذلك ، ابتداء من ١٩١٨ ، عن بعث حقيقي لهيغل تمثل ، في عام ١٩٢٨ ، بتأسيس جمعية هيغلية عالمية عقدت مؤتمرها الأول في هولاندا سنة ١٩٣٠ . وفي مؤلَّف صادر حديثاً (**الجدل في فلسفة الفكر المعاصر** DIE DIALEKTIK IN DER PHILOSOPHIE DER GEGENWART ، ١٩٢٩ ـ ١٩٣١) درس سيغفريد مارك تلك الحركة ، ولا سيما الجدل الهيغلي المحدث عند ر . كرونر في كتابه **من كانط الى هيغل** VON KANT BIS HEGEL (١٩٢١ ـ ١٩٢٤) وفي كتابه الآخر **مقدمات في فلسفة الثقافة** PROLEGOMENEN ZUR KULTURPHILOSOPHIE (١٩٢٨)[٥] .

(٥)
مثالية جول دي غولتييه

من كانط الى نيتشه DE KANT À NIETZSCHE (١٩٠٠) :
إن هذا العنوان ينمّ بحد ذاته عن طبيعة مثالية جول دي غولتييه ؛ فبدلاً من أن تكون ، كسائر أشكال المثالية ، محاولة لإحياء القيم ضد المذهب الطبيعي ، فإن ما تبغي إثباته هو أن مشكلة القيم غريبة عن الفلسفة

---

(٥) انظر هاينريخ ليفي : **بعث هيغل في الفلسفة الألمانية** ـ DIE HEGEL RENAISSANCE IN DER DEUTSCHEN PHILOSOPHIE .

بحصر المعنى . فالحساسية الخلقية والحساسية الميتافيزيقية منطلقان لرؤيتين للعالم متمايزتين أتم التمايز ؛ فانطلاقاً من أولاهما نتصور عالماً له بعض التأثير على سلوكنا ، على مصيرنا ، على سعادتنا ؛ وتخيم عليه غائية تتيح إمكانية المعرفة والعمل ؛ وإنما من هذا المطلب تكونت غالبية الفلسفات التي ارتبطت عموماً بالأمل المسيحاني في نهاية سعيدة . أما انطلاقاً من الثانية فتكون لنا عن العالم « رؤية مسرحية » لا تقر بالوجود الواقعي الحق لأي ذات ، وترى في الفكر الفاعلية الوحيدة المنبثة في الكون ؛ وما الموضوعات كلها والذوات كلها سوى وسائل لتصور ذلك الوجود اللامتناهي . و « البوفارية »(٦) هي المذهب الذي يكتشف الأوهام التي تختبىء وراء أولى تينك الرؤيتين : « إن الوجود يُتصور بالضرورة مغايراً لما هو ، ذلك هو مبدؤه » (**البوفارية** LE BOVARYSME ، ١٩٠٢ ؛ **الوهم الكلي** LA FICTION UNIVERSELLE ، ١٩٠٣ ؛ **تبعية الأخلاق واستقلال الأعراف** - LA DÉPENDANCE DE LA MORALE ET L'INDÉPENDANCE DES MOEURS ١٩٠٧ ؛ **الحساسية الميتافيزيقية** LA SENSIBILITÉ MÉTAPHYSIQUE ، طبعة جديدة ١٩٢٨) .

(٦) البوفارية : نسبة الى « السيدة بوفاري » بطل رواية فلوبير التي تحمل العنوان نفسه.وقد باتت البوفارية تطلق على سلوك من يهرب من الواقع غير المرضي له الى عالم احلام اليقظة الطموح . «م».

ثبت المراجع

I. - B. BOSANQUET, *Individuality and destiny*, 2 vol., 1912 - 1913; *Three chapters on the nature of mind*, 1923.

F. HOUANG, *Le néo - hégélianisme en Angleterre; La philosophie de Bernard Bosanquet 1954; De l'humanisme à l'absolutisme; L'évolution de la pensée religieuse du néo - hégélien anglais Bernard Bosanquet*, 1954.

Ch. LE CHEVALIER, *Ethique et idéalisme: le courant néo - hégélien en Angleterre: Bernard Bosanquet et ses amis*, 1963.

J. ROYCE, *Royce's Logical essays*, s. d.; *Philosophie du loyalisme*, trad. J. MOROT - SIR, 1946.

P. FUSS, *The moral of J. Royce*, Cambridge, 1965.

K. Th. HUMBACH, *Das Verhältnis von Einzelperson und Gemeinsechaft nach J. Royce*, Heidelberg, 1962.

II. - F. L. MUELLER, *La pensée contemporaine en Italie et l'influence de Hegel*, 1941.

F. BATTAGLIA, *La valeur dans l'histoire*, trad. M. L. ROURE, 1955.

A. Guzzo, *Cinquante anni d'esperienza idealista in Italia*, Padoue, 1964.

F. de SARLO, *Gentile e Croce*, Florence, 1925.

L' « editio ne varietur » delle opere di Benedetto Croce, éd. F. NICOLINI, 1960.

E. CIONE, *Benedetto Croce*, 2ᵉ éd., 1953.

Commemorazione di Benedetto Croce, a cura di L. QUATTROCCHINI, Rome, 1953.

Revue internationale de philosophie, numéro spécial, 1953.

G. GENTILE, *Opere complete*, 2ᵉ éd., Milan, 1928.

Fondazione G. Gentile per gli sudti filosofici, Florence, 1948...

III. - O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* 3ᵉ éd., 1952; *Aristote*, 1931; *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, éd. BARBOTIN, 1953.

I. DAURIAÇ, *Contingence et rationalité*, 1925.

الفصل الحادي عشر
نقد العلوم

في مطالع المرحلة التي نحن بصدد دراستها أقر كثرة من المفكرين ، المستقلين في أصولهم ، بأن العلوم الوضعية لا تتمتع إطلاقاً بتلك الدلالة وذلك المدى الميتافيزيقي اللذين عزاهما اليها سبنسر أو تين . ومنذ ١٨٧٠ ، استند لاشلييه الى **نقد الحكم** لكانط ليبيِّن أن طلب قوانين الطبيعة يفترض مبدأ الغائية بقدر ما يفترض مبدأ العلية ؛ كما أوضح إميل بوترو في كتابه **في جواز قوانين الطبيعة** (١٨٧٤) ، من خلال تحليل داخلي للمعرفة العلمية ، ما يطرأ على الحتمية من تراخ تدريجي طرداً مع الانتقال الى أشكال وجودية أعلى ، من المادة الى الحياة ، ومن الحياة الى الوجدان .

يومئذ بدأت حركة نقد العلوم ، التي تبقى في أرجح الظن التعبير المميز عن السنوات التي سبقت وتلت نهاية القرن التاسع عشر : فقد عكف الباحثون على التحري عن دلالة المفاهيم الأساسية التي تستخدمها العلوم وعن قيمتها . وتتسم هذه الحركة بعلامتين فارقتين اثنتين : فهي من جهة أولى من طبيعة تقنية ؛ فالمباحث حول مبادىء الهندسة تشتق من المباحث التقنية البحتة للهندسيين اللاإقليديين ؛ فعلى رأس الحركة يقف رياضيون من أمثال هنري بوانكاريه ، وفي زمن لاحق كانتور وهوايتهد وراسل ، وفيزيائيون من أمثال دوهيم ؛ وهي من

الجهة الثانية من طبيعة وضعية تماماً ، لأنها تفحص عن مبادىء العلوم لا في ذاتها وفي المطلق ، او بالرجوع الى مبادىء بالغة العمومية من قبيل مبدأ عدم التناقض أو مبدأ السبب الكافي ؛ بل في الدور الفعلي والضروري الذي تضطلع به تلك المبادىء في المعرفة العلمية ؛ وقد كان هناك اتفاق على أنه لا سبيل الى الفحص عن المبادىء إلا في السياق الذي تؤلف جزءاً منه ؛ وقد اختفى المثل الأعلى الاستنباطي عن علم كامل لا لصالح التجربية ، بل لصالح مثل أعلى اكثر تعقيداً بكثير .

(١)

هنري بوانكاريه ، ب. دوهيم ، غ. ميلو .

تصدى هنري بوانكاريه (١٨٥٤ ـ ١٩١٢) ، مخترع منهج جديد في حل المعادلات التفاضلية ومؤلف عدة مباحث مرموقة في الإوالة السماوية ، تصدى كفيلسوف للبحث في شروط العمل العلمي الذي كان يمارسه كعالم . ويرتئي بوانكاريه ، بصفة عامة ، أن العلوم لا يُفصل فيها كما هو واجب بين ما هو حقيقة تجريبية ، وما هو حد وتعريف ، وما هو نظرية ؛ فعندما يقال مثلاً : إن الأجرام السماوية تتبع قانون نيوتن ، فإن هذه القضية ، التي لها ظاهر حقيقة فعلية ، تنطوي على خلط بين قضيتين أخريين ، أولاهما تعريف ، وبالتالي تبقى ثابتة وغير قابلة للتحقق منها، وهي: إن الجاذبية تتبع قانون نيوتن، وثانيتهما يـمكن ضبطهـا : إن الجاذبية هي القوة الوحيدة التي تؤثِّر في الأجرام السماوية . وقد كان قوام نقد بوانكاريه في شطره الأكبر القيام بهذا التمييز : إن الخاصيات التي نحبو بها الفضاء الرياضي ، من تجانس ووحدة خواص وتثليث أبعاد ، ليست معطاة لنا ؛ كما أن خاصيات القوة الآلية (تساوي الفعل ورد الفعل ، الخ) هي مجرد تعريفات . لكن من

أين تأتي هذه الإثباتات وهذه التعريفات ؟ إنها مجرد مواضعات حرة تماماً من الناحية النظرية . لكننا نختار ، عملياً ، ما كان منها مناسباً لنا اكثر من سواه ، أي تلك التي تسمح لنا بترتيب الظاهرات طبقاً لأبسط التركيبات : فبوانكاريه يسلِّم بمبدأ ماخ ، مبدأ اقتصـاد الفكر أو البساطة . لكن من الواضح أن المعطى التجريبي يبقى مستقلاً عن هذه المواضعة ؛ فالتفسير الآلي لواقعة من الوقائع تفسير اصطلاحي تماماً ، بل يمكن البرهان على أن الواقعة الواحدة تقبل كثرة من التفسيرات الآلية الممكنة ؛ لكن الواقعة نفسها تبقى هي الحد الذي تقف عنده حريتنا .

لقد عيَّن بوانكاريه إذن حصة العالِم من المبادأة : لكن مذهبه الاصطلاحي لا يثلِّم الاقتناع الراسخ لديه بأن العالِم يبلغ الى كنه الوجود بقدر ما يبقى ضمن حقل النسبي والعلاقات . بيد أن الفيزيائي بيير دوهيم (١٨٦١ ـ ١٩١٦) يقف موقفاً مغايراً تماماً في كتابه : **النظرية الفيزيائية ، موضوعها وبنيتها** LA THÉORIE PHYSIQUE, SON OBJET ET SA STRUCTURE (١٩٠٦) . فالأمر عنده واحد من اثنين : فإما أن يراد للنظرية الفيزيائية أن تكون تفسيراً واقعياً للقوانين يتباهى بالنفاذ الى جوهر الوقائع حتى في الآلية الديكارتية ؛ وفي مثل هذه الحال تكون النظرية قد ربطت بتصور ميتافيزيقي معين للواقع ، وأصبح في المجال متسع للخوض في غمار مناقشات حول **المطلق** ؛ وإما أن تُعد النظرية مجرد تمثيل مختصر ومصنَّف للمعارف التجريبية لا ينفذ إطلاقاً الى كنه الأشياء. ويرى هـ . بواس (**نظرية الميكانيكا** THÉORIE DE LA MÉCANIQUE) بدوره أن جوهر نظرية من النظريات الفيزيائية يكمن في ما تقود اليه من معادلات ، وأن ما من شيء يسمح بالاختبار بين نظريات تتأدى الى معادلات واحدة . وينبغي أن نضيف (وهنا يسبـق ب. . دوهيم ، في مقال كتبه سـنة ١٨٩٤ في **مجلة المسائل العلمية** REVUE DES QUESTIONS SCIENTIFIQUES الى افكار سيعود الى الأخذ بها لاحقاً

غ . ميلو و إ . لوروا) أن التجربة الفيزيائية تحتوي في ذاتها سلفاً على تأويل نظري ينضاف إلى المعطيات المباشرة : فالفيزيائي لا يلاحظ أن غازاً من الغازات يشغل حجماً معيناً ، بل يلاحظ أن عموداً من الزئبق يصعد الى خط معين : فليس استنتاج شيء من شيء بممكن إلا بوساطة جملة من المعاني المجردة ومن الفروض . وقد تتبع دوهيم في كتابه **نظام العالم ، تاريخ المذاهب الكونية من افلاطون الى كوبرنيكوس** SYSTÈME DU MONDE, HISTOIRE DES DOC - TRINES COSMOLOGIQUES DE PLATON À COPERNIC (خمسة مجلدات ، ١٩١٢ ـ ١٩١٧) ، في مضمار علم الفلك ، تاريخ ذلك التصور المزدوج للنظرية الفيزيائية ؛ فهناك التصور الذي يبغي النفاذ الى كنه الواقع ، فيثبِّت العلم في تقاليد رتيبة تنأى على نحو متعاظم عن الوقائع ؛ وهناك التصور الآخر الذي يرضخ على العكس بلا مقاومة للتجارب الجديدة .

أما غاستون ميلو (١٨٥٨ ـ ١٩١٨) ، الذي درَّس الرياضيات قبل أن يصير فيلسوفاً ومؤرخاً للعلوم ، فقد أوضح بمنتهى الجلاء كيف يُشتق تصور تين أو سبنسر للعالم من تحويل غير مشروع للعلم الى ميتافيزيقا ؛ « إن كل ما يلوح أن قوانين العلم الحديث تستتبعه بصفته متناقضاً مع واقعة الحرية متضمَّن في واقع الأمر لا في تلك القوانين ، بل في حكم مسبق يزعم أن ما من شيء يفلت من قبضة الحتمية ... إن التقدم الذي أحرزه العلم لم يغير شيئاً في شكل الحتمية كما كان يمكن أن يتصورها أول مفكر خطر له أن يربط بعلاقة كمٍّ بين أبسط ظاهرتين يمكن تخيلهما » (**محاولة في شروط اليقين المنطقي وحدوده** ESSAI SUR LES CONDITIONS, ET LES LIMITES DE LA CERTITUDE LOGIQUE ، ١٨٩٤ ، ص ١٤٣) . فليس العلم مجرد تسجيل سلبي لعلاقات خارجية على نحو ما اعتقد بيكون وكونت ، بل هو بالأحرى من صنع الذهن ، وهو يستتبع ، بصفته هذه ، وفي خلقه بالذات ، قدراً من الجواز (**المعقول** LE RATIONNEL ، ١٨٩٨ ؛ **الوضعية وتقدم**

الفكر LE POSITIVISME ET LE PROGRÈS DE L'ESPRIT ؛ دراسات نقدية حول أوغست كونت ETUDES CRITIQUES SUR AUGUSTE COMTE ، ١٩٠٢) .

بمثل هذا الروح وجَّه ج. ولبوا ، في مقالاته في مجلة **الميتافيزيقا** (١٨٩٩ـ ١٩٠١) ، النقد الى طرائق ملّ الشهيرة ؛ فتطبيقها لا يستلزم في الظاهر سوى محض تسجيل للوقائع ؛ لكن هذه الوقائع المزعومة (وعلى سبيل المثال وضع نبتون في اكتشاف لوفرييه) هي نتيجة نظريات وحسابات ، مستقلة أتم الاستقلال عن الطرائق .

(٢)
نقد العلوم والمذهب النقدي

إذا كان العلم من عمل الذهن ، فمن الممكن أن يرتئي المرء أن يثبت ، انطلاقاً من المنهج الكانطي وتوسيعاً له ، أن ضرورات الذهن هي التي تقود خطاه . وذلك ما أخذه على عاتقه آرثر هانكان (١٨٥٦ ـ ١٩٠٥) في **محاولة نقدية في فرضية الذرات** ESSAI CRITIQUE SUR L'HYPOTHÈSE DES ATOMES . ففي نهاية التحليل التراجعي[1] ، تقودنا الفيزياء الى اعتبار الحركة السبب الأخير للأشياء : لكن الحركة تشتمل هي ذاتها على عنصر غير معقول بالمرة ، هو المتصل الذي يفترض في الوقت نفسه اتصالية الزمان والمكان ؛ ليست الميكانيكا إذن علماً معقولاً محضاً : فليس هناك إلا علم واحد يرقى الى المعقولية التامة التي تقتضيها ملكة الفهم ، هو علم العدد أو الكم المنفصل ؛ وليس هناك إلا وسيلة واحدة للبلوغ الى المعقولية التامة في علم الحركة ، وهي إدخال علم الأعداد عليه : وذلك ما يفعله المذهب

---

(١) هو التحليل الذي ينتقل من النتائج الى المقدمات. «م».

الذري . ويأخذ هانكان على عاتقه بيان ضرورته في الميكانيكا والكيمياء ؛ ففي الكيمياء بوجه خاص لا يمكن أن تُعتبر الذرية نتيجة خاماً للتجربة ، لأن القوانين التي يحاول المحاولون استنتاجها منها ، مثل قانون غي ـ لوساك وقانون دولون وبوتي ، ما هي إلا قوانين تقريبية .

بمثل هذه الروح كتب أ . داربون **التفسير الآلي والمذهب الاسمي** L'EXPLICATION MÉCANIQUE ET LE NOMINALISME (١٩١٠) . فلم يعد من الممكن التسليم ، على غرار ديكارت ، بأن الآلية تعبر عن كنه الأشياء بالذات : فهل يلزم عن ذلك اعتبار الآلية خيالاً محضاً والسقوط في اسمية ماخ أو دوهيم ؟ إن دراسة الاحتمال ومختلف أشكال الاستقراء تتأدى الى الاعتقاد بأن « الذهن يحوز القدرة على أن يستخلص من كنهه بالذات الأفكار التي تنير التجربة » ؛ وهذه ليست أفكاراً جاهزة ، بل هي أفكار تتكون وتتوضح باطراد لتفسر الوقائع تفسيراً أفضل طرداً مع تحسن معرفتها ؛ ويقدر داربون أن توافق فكرة من الأفكار مع جملة الوقائع كلها يعطيها أمتن برهان يمكن أن ينطوي عليه شكل عقلنا .

عن النظريات العلمية قال هانكان : انها ضرورات روحية ؛ أما هـ . فايهنغر فيقول في **فلسفة كأن** DIE PHILOSOPHIE DES ALS OB ، ١٩١١ ؛ الطبعة الثامنة ١٩٢٢) : إنها ضرورة روحية . وما مذهبه في التحليل الأخير سوى إبراز باهر لقيمة الدعاوى التي كانت تفرض نفسها يومئذ بكل قوتها ، مثل دعوى الغاية البيولوجية للوظائف العقلية لدى نيتشه وبرغسون اللذين يعودان هنا الى الارتباط بالداروينية ، ومثل مذهب بوانكاريه الاصطلاحي . وبيت القصيد عنده أن يثبت أنه لا وجود لشيء من قبيل الفكر النظري تكمن غايته وقيمته في ذاته . ويشتمل مذهبه على دعوتين متمايزتين كل التمايز واحدتهما عن الأخرى . دعوى تقول إن دور الفكر ليس فهم الواقع ؛ بل تمكيننا من التكيف مع الوسط ؛ فهو أداة تتيح لنا أن نمضي بأمان من جزء من

الواقع الى جزء آخر ، بفضل التوقع . ومما تجدر ملاحظته أن هذه الدعوى لا تمانع ، بحد ذاتها ، أن يكون الفكر تمثيلاً أيضاً للواقع ؛ فبرغسون يبيِّن مثلاً أن المقولات العقليـة ، وإن تكن من أصل بيولوجي ، تبلغ الى لب الوجود بالذات ، عندما تقتصر على معرفة المادة القاصرة ذاتياً ، وإنها لا تخفق إلا إذا أرادت أن تنطبق على الحياة.أما قصد فايهنغر بالمقابل فهو أن يربط ربطاً لا فكـاك له دعوى الفكر باعتباره وظيفة بيولوجية بـدعوى ثانية تقول إن الفكر مركَّب من خيالات تتيح إمكانية التكيف ولكنها لا تمثل على الاطلاق الواقع : فالواقع الوحيد هو حشد الإحساسات ، لكن العلية والشيء المحبو بخاصيات إن هما إلا خيالات:وعندما لا يجهران بصفتهما هذه ، يبحث فاينهغر في تناقضاتهما الداخلية عن الدليل على وهميتهما : فالمفاهيم الأساسية للفيزياء والرياضيات متناقضة : فالذرة التي هي امتداد ، واللامتناهي الصغر الذي يُنحَّى جانباً وكأنه صفر ، هما من الأوهام لأنهما معنيان متهافتان ؛ لكن هناك أوهاماً معترفاً بها ، مثل الكمية السلبية أو الصماء أو التخيلية . والاقتصاد السياسي يتعامل مع وهم **الانسان الاقتصادي** HOMO OECONOMICUS، العادم الحساسية إلا بمصالحه ؛ وتمثال كوندياك ودولة فيخته التجارية المغلقة هما أيضاً من الأوهام .ومعنى الوهم هذا مباين للغاية لمعنى الفرض ؛ فهذا الأخير افتراض قابل للتحقق منه بذاته أو بنتائجه ؛ أما الوهم بالمقابل فلا موجب لوضعه على محك الوقائع ، وطلب كهذا لا معنى له أصلاً . يبقى الآن أن يقام البرهان على أن الوهم يصيب فلاحاً في تكيفنا مع الواقع ، لا على الرغم من أنه وهم ، بل لأنه وهم : وبصدد هذه النقطة يبدو أن فكر فاينهغر ينحو نحو قدر أقل من الجلاء ؛ فالعملية المقصودة أشبه ما تكون بعملية استخدام العملة الورقية ؛ فإذ تقوم هذه العملة مقام البضائع الثقيلة ، تيسر كثيراً المبادلات التجارية[٢] ؛ وعلى المنوال

---

(٢) فلسفة كان ، ص ٢٨٨ .

نفسه ، اذا ما اعتبرتُ التجربة وكأنها مركَّبة من أشياء ، والمادة وكأنها مركبة من ذرات ، والمنحنى وكأنه متألف من خطوط مستقيمة لامتناهية الصغر ، نعمتُ بقدر اكبر من السهولة في تسديد خطاي في التجربة . ولا يمكن بحال من الأحوال أن يكون المطلوب تليين واقع هو في الأصل « من حديد » ؛ فلا مندوحة لنا عن الانصياع له .

ولا يريدنا فايهنغر أن نخلط بين مذهبه هذا وبين الذرائعية ؛ وهذا عين الصواب : فالذرائعية مذهب في الحقيقة ، وهي تسلِّم بأن عملنا يغير الأشياء ؛ أما فايهنغر فيحلم لا بتليين مستحيل للأشياء ، بل بمرونة متناهية للفكر من جراء اختراع الخيالات والأوهام . إذن فجيمس يريد في نهاية المطاف ديناً حقاً قد عُجم عوده : أما في نظر فايهنغر فمن « السوقية » التحري عن حقيقة أسطورة دينية ما ، ويعتقد ، كما قال أستاذه لانغه ، ان الدين لا يُدحض اكثر مما يمكن أن تُدحض موسيقى قداس من القداديس التي لحنهابالسترينا[٣] : والمثالية الوضعية أو اللاعقلانية المثالية هي الاسم الذي يطلقه على مذهبه .

(٣)
نقد العلوم
والتطور العلمي الحديث

تختلف المرحلة التي بدأت عام ١٩١٠ من نواحٍ كثيرة عن المرحلة التي سبقتها : فالاتجاه العام للفلسفة في مفتتح القرن العشرين كان العودة الى ما هو مباشر ، بمنأى عن الإنشاءات المتفاوتة الهشاشة التي اختلقها العقل ؛ فقد اتحدت اصطلاحية بوانكاريه مع حدسية برغسون ومع ذرائعية جيمس لتبيِّن أن العقل أمره واحد من

(٣) جيوفاني بيرلويجي دا بالسترينا : موسيقار ايطالي ولد في بالسترينا (نحو ١٥٢٥ ـ ١٥٩٤) . كان واحداً من كبار أساطين الموسيقى المتعددة الأصوات ، وقد لحن زهاء مئة قداس . «م».

اثنين : فإما أنه لا ينفذ الى كنه الوجود الحقيقي وإما أنه يحرِّفه ويشوِّهه . وفي مختلف الثورات البعيدة الغور التي طالت منذ نحو عشرين عاماً النظريات الفيزيائية ، وفي مختلف الرؤى الجديدة لتطور الموجودات الحية ، وفي مختلف التحولات الطارئة على علم النفس وعلى النظريات الحقوقية ، تجلى في كل مكان روح واحد ، يصعب بلا شك عزله وتحديده ، لكنه استاق فيما يبدو كل حضارتنا العقلية في الاتجاه عينه . وقد يسعنا القول ، بصفة عامة ، بأن ما يميز حضارتنا هذه هو تخليها عن التقابلات والتعارضات العتيقة التي عاشت عليها الفلسفة ردحاً مديداً من الزمن ، كالمنفصل والمتصل ، والاستقرار النوعي والتحولية ، والاستبطان والملاحظة الموضوعية ، والحق والواقع ؛ ففي كل حد من الحدود الأولى في هذه الأزواج كانت تُعاين وجهة نظر العقل البشري والشروط التي يتأتى له فيها أن يقترب من الواقع ؛ أما الحدود الثانية فكانت تُعد حداً غير عقلي لا يقبل الإرجاع . لكن ربما كان المنفصل سمة دفينة للواقع ، وربما كانت الاتصالية هي المظهر الذي تتخذه الاشياء بالإضافة إلى معرفة سطحية ؛ فالفيزياء المعاصرة قد قلبت القول اللايبنتزي المأثور : فالطبيعة لا تعمل إلا بقفزات . ومن يضع الانفصالية في جوهر الأشياء لا يكون قد فرض على موضوعات التجربة أطر الذهن ، بل يكون بالأحرى قد تخلى عن مثالية كانط النقدية التي كانت ، بقدر أو بآخر من الكمون ، مصدر إلهام كل فكر القرن التاسع عشر ؛ وما كان أحد ليجرؤ ، قبيل سنوات معدودات ، على الكلام عن تلك الوقائع المنفصلة التي يداورها العالم بالطبيعيات أو العالم بالأحياء ، بدون أن يضيف من فوره قائلاً إنها من إنشاءات الذهن ، وأشبه بأشكال يفرضها على الأشياء ؛ وفي الوقت الذي كانت فيه نظرية تجزؤ المادة والطاقة تتأهب للفوز بظفرها العظيم ، كان يسود الاعتقاد عموماً بأن المذهب الذري هو مجرد رؤية للأشياء تفرضها طبيعة الذهن أو حتى محض وهم موائم .

لقد كان في المستطاع صوغ المسألة النقدية على النحو التالي :

تعيين وجهة نظر الذهن الضرورية حول الأشياء في كل فصيلة من المسائل . والحال أليس المطلوب ، على العكس من ذلك ، استبعاد وجهة نظر الذهن ، وبوجه عام كل ما هو مجرد وجهة نظر ، في كل فصيلة من المسائل ؟ إن نظرية النسبية في الفيزياء تقدم مثالاً توضيحياً على حركة الأفكار تلك ، إذ أن مسألتها هي الإبانة عن القوانين الفيزيائية بصرف النظر عن كل وجهة نظر خاصة بالمراقب أياً ما كان .

وبالفعل ، يبدو أن نظرية إينشتاين في النسبية تتأدى الى إبستمولوجيا واقعية النزعة . فقد أوضح الفلاسفة تكراراً ، ابتداء بكانط ، أن الزمان المتجانس ، والمتشاكل ، الذي يرى الفيزيائي أن الأحداث تجري فيه ، وأن المكان الإقليدي ، الذي يُسْكِن فيه الأحداث ، يحملان علامة عمل الذهن ، الراغب في إدراك علاقات الظاهرات : فتصورنا للكون هو في هذه الحال مزيج مما يأتي منا ومما يأتي من الأشياء ؛ فهو منوط بوجهة نظر المراقب . فهل في المستطاع اكتشاف معنيين للمكان والزمان يمكن معهما وصف أحداث الكون كما هي في ذاتها، بمعزل عن كل وجهة نظر خاصة ؟ هذه هي المسألة التي يطرحها إينشتاين . وقد عممت نظريته ما كان فعله الهندسيون اليونان فيما يتعلق بالقريب والبعيد : فخاصيات أي شكل من الأشكال ، في المكان الهندسي الذي اخترعه اليونان ، مستقلة أتم الاستقلال عن الحادثة العارضة بالنسبة اليه والمتمثلة بقربه أو بعده عن المراقب ؛ والحال أنه ، كما أوضح برغسون[٤] ، « لم يكن إرجاع الجاذبية الى العطالة إلا استبعاداً للتصورات الجاهزة،التي تعترض بين الفيزيائي وموضوعه، بين الذهن والعلاقات المقوِّمة للشيء ، فتمنع هنا الفيزياء من أن تكون هندسة » ؛ كذلك فإن مسار الأحداث تتم الإبانة عنه على نحو مستقل عن ذلك الطابع الذي يتمثل في الدخول في ديمومتنا نحن في لحظة

---

(٤) الديمومة والتزامن DURÉE ET SIMULTANÉITÉ ، ١٩٢٢ ، ص ٢٤١ .

بعينها من زماننا .

لقد درج منظِّرو العلم على اعتبار الحتمية إما صفة للواقع بالذات ، وإما خيالاً أو مواضعة موائمة وناجحة ، ولكنها لا تعبر عن كنه الواقع ؛ والحال أن ظهور نظرية الكوانتا ، كما يقول أ . س . إدنغتون(٥) ، « كان من نتيجته أن الفيزياء لم تعد بعد الآن ترتبط بإطار من القوانين المتضمِّنة للحتمية . فمنذ أن صيغت النظريات الحديثة في الفيزياء النظرية انهارت الحتمية ويجوز لنا أن نتساءل عما إذا كانت ستستعيد يوماً مكانها القديم » : إن الفلسفة مكرهة هنا على إعادة النظر في الضرورة المزعومة للشروط الذاتية للعلم ؛ فقد كان نقد العلم يرى في هذه الشروط أطراً ، لكن مجرد أطر ؛ أما التطور الفعلي للعلم فيرى فيها ظنوناً ، تعجز الملاحظة عن تبريرها ، حالماً لا نعود نرى الى الأشياء في جملتها والى الملاحظة في نتائجها الوسطى .

(٤)
الإبستمولوجيا والوضعية

كانت الفكرة المحورية في الوضعية إنكار أي مضمون على الفلسفة خارج معطيات العلوم . ونلقى هذه الفكرة ثانية لدى آبيل ري الذي يماثل بين الفلسفة وبين النظر العقلي في العلوم الوضعية ؛ وينطلق آبيل ري من شروط التقدم العلمي ليحامي عن المذهب الآلي ضد مذهب اوستفالد ودوهيم الطاقوي (**نظرية الفيزياء لدى الفيزيائيين المعاصرين** LA THÉORIE DE LA PHYSIQUE CHEZ LES PHYSICIENS CONTEMPORAINS ، ١٩٠٨ ؛ **الآلية والطاقوية من منظار شروط المعرفة** LE MÉCANISME ET L'ÉNERGÉTISME

---

(٥) أ.س. إدنغتون : طبيعة العالم الفيزيائي LA NATURE DU MONDE PHYSIQUE ، ١٩٢٩ ، الترجمة الفرنسية ، ص ٢٩٣ .

AU POINT DE VUE DES CONDITIONS DE LA CONNAISSANCE ، ١٩٠٨) : فمن مزايا الآلية ونقاط تفوقها طابعها التقليدي ، والمعقولية والوضوح ، والميل الى الإيحاء بتجارب جديدة . وفي الطبعة الثانية من **نظرية الفيزياء** (١٩٢٣) ، وفي مؤلفات تالية لها زمنياً، يعزز آبيل ري الطابع الواقعي لفكره ، مقتفياً في ذلك أثر تطور العلم نفسه بدءاً من ١٩٠٠ ؛ فهو يكتب قائلاً : « ما من شيء يأذن لنا بأن نجعل من الذرة كياناً ميتافيزيقياً . بل إن كل شيء يقسرنا على اعتبارها حزمة متلاحمة من العلاقات الفيزيائية ـ الكيميائية المعطاة تجريبياً » .

أما هنري برّ ، الذي كان بادىء ذي بدء منظِّر **التركيب في التاريخ** LA SYNTHÈSE DANS L'HISTOIRE (١٩١١) ـ وبرسمه أنشأ مجلته التي سماها **مجلة التركيب التاريخي** REVUE DE SYNTHÈSE HISTORIQUE ـ فيحاول الآن ، في عمل أوسع نطاقاً بكثير ، تركيباً غير مقيد بوصف ، يحقق بالتعاون الفعلي بين العلماء قاطبة ذلك التركيب للمعارف العلمية الذي كان أوغست كونت جعل منه ركيزة الفلسفة . ونلقى روح تركيب مماثل لدى الايطالي رينيانو الذي أسس في عام ١٩٠٦ مجلة دولية باسم **العلم** SCIENTIA .

وتختلف عن هذه المحاولات اختلافاً بيِّناً الإبستمولوجيا التي هي بمثابة تحليل لشروط المعرفة العلمية والتي تنضوي بالتالي تحت لواء فلسفة عامة في الذهن .

تبدأ إبستمولوجيا إميل ميرسون (**الهوية والواقع** IDENTITÉ ET RÉALITÉ ، ١٩٠٨ ، الطبعة الثانية ١٩١٢ ؛ **حول التفسير في العلوم** DE L'EXPLICATION DANS LES SCIENCES ١٩٢١ ؛ **الاستنباط النسبي** LA DÉDUCTION RELATIVISTE ، ١٩٢٥ ؛ **حول مسيرة الفكر** DU CHEMINEMENT DE LA PENSÉE ، ١٩٣١) بدحض للوضعية ؛ لكنه يرى في الوضعية في المقام الأول القانونية ، أي مذهب فلسفة العلوم الذي يحصر المعرفة العلمية ببيان

العلاقات ؛ وتلك هي لا وجهة نظر كونت فحسب ، بل كذلك ماخ والطاقويين الذين يعارضون كل نظرية حول بنية الأشياء وينسبون أنفسهم الى حركة نقد العلوم التي ازدهرت في مفتتح القرن . ويرى ميرسون أن المعرفة العلمية ، كما هي قائمة في الواقع ، لا تبرر مواقفهم البتة : فالعالم يبني نظريات ليعطي الظاهرات تفسيراً وليبلغ الى عللها الفعلية . والوصول الى علة معلول ما معناه ، في خاتمة المطاف ، المماهاة بينهما ، أي بيان أن المعلول ليس مبايناً للعلة ؛ لهذا تتحكم بالفيزياء بأسرها مبادىء قصور ذاتي وانحفاظ تستبعد ، ما وسعها ذلك ، المختلف والمتنافر لصالح الواحد والمتجانس ؛ فبودها لو تستبعد الزمان ، لأن لامعكوسية الزمان ، المتضمِّنة لاتجاه في مسار السلاسل العلية ، تتعارض وتلك المماهاة ؛ وبودها لو تستبعد الكيف وتصل الى وحدة المادة التي تتماهى ، في النظريات المتطرفة ، مع المكان المتجانس . فهل أسلوب المماهاة هذا وقف على العلم ؟ كلا ، فهو أسلوب الحس المشترك بالذات ، هذا الحس الذي يدرسه ميرسون في آخر مؤلفاته : **حول مسيرة الفكر** ، حيث يقرِّب الشقة بين الفكر العفوي والفكر العلمي . ومن جهة أخرى يهدف **الاستنباط النسبي** الى بيان أن نظرية النسبية الحديثة تخضع للاتجاه ذاته ، لأنها بمثابة نظام حقيقي في الاستنباط الكلي .

ويصادف الذهن على كل حال مقاومات : فمبدأ كارنو ينص على أن تحولات الطاقة الى طاقة أخرى لا يمكن أن تتم في اتجاه اعتباطي ؛ وفضلاً عن ذلك ، ثمة عناصر « صماء » من قبيل الكيفية الحسية غير القابلة للإرجاع الى الحركة ، والصدمة والفعل عن بعد ، وهما بدورهما في غير متناول الفهم ، وأخيراً الغائية التي تبدو أنها تضبط كل ما لا يقع ، في العلم ، في متناول العقل .

قد يلوح أن هذه المقاومات بالذات هي التي يفترض فيها أن توحي بوضع بعض المسائل الميتافيزيقية : أين الواقع ؟ أهو في جانب الهوية ، حيث ينصهر كل شيء ، أم في جانب الاختلافات ؟ أم أن

هناك ، كما الحـال لدى هـ . برغسون ، ضربين من الواقع : واقعاً منبسطاً ، متجانساً ، مثل المكان والمادة ، وواقعاً كيفياً ؟ (ينبغي أن نلاحظ أن المذهب البـرغسوني يحتـوي ، كواحـد من مظاهـره ، إبستمولوجيا مييرسون ، لأن برغسون يرى أيضاً أن المسار الطبيعي للفكـر الفيزيـائي هو في إرجـاع المختلف الى المتجانس) . إن مييرسون ، بمذهبه الإبتسمولوجي الصرف ، يمسك عن الخوض في مثل تلك المسائل ، لكن يبقى صحيحاً مع ذلك أن اتفاق مبادئنا في الانحفاظ مع الواقع ، ولو جزئياً ، يوحي بفكرة مذهب واقعي بعيد غاية البعد عن دعاوى المواءمة والوهم والمواضعة . وذلك كان أصلاً مؤدى المذهب الواقعي عند برغسون الذي كان يعتقد أن التأويلات المغلوطة هي وحدها التي تتلاقى مع الذرائعية ؛ إذ أن الذهن ، في رأيه ، يبلغ فعلاً الى الصفات المطلقة للوجود الواقعي المادي من خلال مبادىء الانحفاظ .

ثبت المراجع

I. - H. POINCARÉ, *Œuvres*, publiées par l'Académie des Sciences, 1956... *Congrès international de philosophie des sciences*, 1951.

J. J. A. MOOIJ, *La philosophie des mathématiques de Henri Poincaré*, 1966.

P. DUHEM, *Le système du monde*, 1913; nouv. éd., 1959.

H. PIERRE - DUHEM, *Pierre Duhem* 1936.

A. LOWINGER, *The Methodology of Pierre Duhem*, New York, 1941.

G. MILHAUD, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 1894.

III. - E. WEIL, *Albert Einstein, Bibliography of his scientific papers, 1901 - 1954*, Londres, 1960.

A. EINSTEIN, *L'éther et la théorie de la relativité, La géométrie et l'expérience*, trad. M. SOLOVINE, 1953; *Conceptions scientifiques, morales et sociales*, trad. SOLOVINE, 1952; *La relativité*, trad. SOLOVINE, 1964; *Signification de la relativité*, trad. SOLOVINE, 1960; *comment je vois le monde*, trad. SOLOVINE, 1958; *Lettres à M. Solovine*, 1956.

L. BARNETT, *Einstein et l'univers*, trad. J. NEQUAND, 1962.

Società italiana per il progresso delle Scienze, *Cinquante anni di relatività*. 1955.

IV. - E. MEYERSON, *Identité et réalité*, 1908; 3e éd., 1951; *Essais*, 1936.

A. EINSTEIN, A propos de la déduction relativiste de Meyerson, *Revue philosophique*, 1928.

G. MOURELOS, *L'épistémologie positive et la critique meyersonienne*, 1962.

A. METZ, *Science et réalité*, 1964.

الفصل الثاني عشر
النقد الفلسفي

لقد رأينا ما انطوت عليه فلسفات العمل والمثالية من رد فعل في صالح القيم الروحية التي ما وجدت مكاناً لها في تصور الأجيال السابقة للكون ؛ وفي تلك المذاهب ، وبخاصة في مذهب إدوار لوروا ، اضطلع نقد العلوم منذ ذلك الحين بدور من الطراز الأول ؛ وسوف نتكلم أيضاً في هذا الفصل عن مذاهب وثيقة الصلة عموماً بالحركة العلمية ، ولا سيما في ألمانيا وفرنسا ؛ ففي ألمانيا كانت يقظة للنقدية الكانطية وولادة لفلسفة القيم ؛ وفي فرنسا لقيت الحركة دعماً قوياً بإنشاء كزافييه ليون **لمجلة الميتافيزيقا والأخلاق** REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE (١٨٩٣) ؛ فقد ضمت **المجلة** ضمن محرريها علماء وفلاسفة ؛ كذلك أسهمت المؤتمرات الدولية للفلسفة ، وهي المؤتمرات التي يعود فضل المبادرة فيها الى كزافييه ليون (انعقد المؤتمـر الأول في باريس سنة ١٩٠٠ ، والمؤتمر الأخير في باريس أيضاً سنة ١٩٣٧) ، وجلسات الجمعية الفرنسية للفلسفة (ابتداء من ١٩٠١) ، حيث كانت الأطروحات المطروحة للنقاش تُقدم في كثير من الأحيان من قبل علماء (لانجفان ، برَّان ، لودانتك ، آينشتاين) أسهمت في تحقيق تقارب فكري عميق بين العلم والفلسفة اللذين بقيا ردحاً طويلاً من الزمن منفصلين .

(١)
الكانطية المحدثة
ومدرسة ماربورغ

كان كل توازن الكانطية الأولى يقوم ، كما رأينا ، على التمييز بين الاستطيقا المتعالية والتحليل المتعالي : فما من سبيل الى اشتغال الوظائف العقلية إذا لم تزود الحساسية بمادة ما ؛ ومطلب المعطى الحسي هو الذي تأدى الى الظواهر المثالية والى الشيء في ذاته كأساس غير قابل لأن يعرف للظواهر . والحال أن نفي هذه الثنائية هو السمة الأساسية لـ « مدرسة ماربورغ ». فهرمان كوهن (**مذهب الفلسفة** : **منطق المعرفة الخالصة** : SYSTEM DER PHILO-SOPHIE, LOGIK DER REINEN ERKENNTNISS ١٩٠٢ ؛ **أخلاق الإرادة الخالصة** ETHIK DES REINEN WILLENS ؛ ١٩٠٤ ؛ **استطيقا الحس الخالص** AESTHETIK DES REINEN GEFÜHLS ، ١٩١٢) يرى أن فاعلية الفكر بالذات هي في الوقت نفسه مضمونه ، وأن الإنتاج بالذات هو الناتج: وهذا ما يتعارض بوجه خاص ، في فكر كوهن ، مع فيخته الذي كان يرى أن كل ناتج هو توقف للإنتاج وأن جعل فاعلية الفكر هي موضوعه بالذات مثل أعلى يتعذر تحقيقه . كذلك لا يقبل كوهن بذلك « المعنى الخُلْفي » ، معنى « المنطق الصوري » الذي يتأتى لدى أرسطو من المقاربة غير الموفقة بين المنطق وقواعد اللغة ؛ فالفكر الذي يؤلف الموضوع الخاص للمنطق هو ، كما كان تبين فيثاغورس وأفلاطون ، فكر « العلم السائد » ، الذي ينصهر فيه الفكر والواقع ، أي علم الطبيعة الرياضي . وهذا الفكر ليس تركيبياً ، إذ لو كان كذلك لافترض ، كشرط له ، معطى سابقاً عليه ؛ وانما هو أصلي تماماً ، ومبدؤه هو مبدأ « الأصل » ، مبدأ تولد الموضوعات من الفكر ، على نحو ما يتراءى لكوهن أنه مهتدٍ اليه في حساب اللانهائي الصغر ، الأداة الأساسية لعلم الطبيعة ؛ فمما يتبين بجلاء في هذا الحساب أن

الفكر ليس مجرد تنظيم لمعطى مسبق ، بل هو إنتاج لموضوع . وبالفعل ، إن الكمية اللانهائية الصغر تتيح لنا أن ندرك الحركة والتسارع وقوانين الطبيعة في واقعيتها العقلية ؛ وما تلك الكمية بحيلة من حيل الحساب ، بل هي الوحدة الحقيقية السابقة على الامتداد والعدد . وعلى هذا النحو نصل الى الدلالة الحقيقية لـ « المعنى » المنطقي : فقد خُلط المعنى مع الفكرة ، أي مع عنصر تمثلي ، ومن هنا تولد كل « الانحطاط الرومانسي » ؛ بيد أن المعنى ، كما أدرك كانط ، خيط من خيوط النسيج الذي يؤلف الموضوع ، وليس الموضوع نفسه سوى نسيج من المعاني . ومشكلة الفلسفة هي في أن تفهمه بما هو كذلك ، وذلك بأن تدخل فيه لا التعيينات الهندسية والآلية فحسب ، بل أيضاً موضوعات الكيمياء وعلم الأحياء ؛ إذن فهدف فلسفة كوهن ، على النقيض من فلسفة الطبيعة ، هو طرد الحدس المباشر من كل مكان والاستعاضة عنه بالمعنى .

هذا الروح ذو النزوع العقلي الصارم هو ما أدخله كوهن على الأخلاق وعلم الجمال والدين . فمن الخطل معارضة العلم بالدين معارضة الوجود بوجوب الوجود : فموضوع الأخلاق ، وإن لم يكن كينونة فعلية ، هو وجود ، وجود الإرادة الخالصة ، المتعينة بالواجب . وتسفر نظريته في علم الجمال عن شعور « خالص » ، مستقل عن كل اشتهاء . أما الدين (**معنى الدين** DER BEGRIFT DER RELIGION ،١٩١٥) ، المنعتق من كل روحانية تاريخ الأديان ، من «فلسفة الدين RELIGIONSPHILOSOPHIE»، فالغاية منه إعطاء الحياة الفردية والداخلية قيمتها تامة ، وهو يكمل على هذا النحو الأخلاق التي تذيب الفرد في الانسانية . والمعنى المشترك بين هذه العلوم الثلاثة هو معنى **الانسان** : فالأخلاق تريد الانسانية ، والفن يتخذ منها موضوع حبه ، والدين يحرر الفرد .

لقد وجد ب . ناتورب في مذهب كوهن العقلي مصدر إلهام وكشف ؛ فقد رأى فيه الوسيلة المناسبة لمكافحة المذهب الطبيعي ،

والمذهب التجربي السائد ، وعلى الأخص المذهب التأثري الذي يفرق تفرقة لا عودة عنها بين العقل والتجربة ، بين الطبيعة والانسانية ، بين الكلي والفردي . وقد سعى الى أن يبرهن بالتاريخ على صلة قربى المذهب الى فلسفة افلاطون (**نظرية أفلاطون في المثل : مدخل الى المثالية** PLATOS IDEENLEHER, EINE EINFÜHERUNG IN DEN IDEALISMUS ، ١٩٠٣) : ودعواه الأساسية وحدة الفكر والوجود ؛ فمثل هذه الوحدة نلفاها في **اللوغوس** كما قال به هرقليطس ، وفي **الواحد** كما قال به بارمنيدس ، وعلى الأخص في **المثال** كما قال به أفلاطون ؛ وليس بيت القصيد هنا البتة تركيباً بين الفكر والوجود ؛ فالبحث بالذات هو دليل الكينونة ، وهذه تكمن في « الفعل الحيوي الذي يضع به الانسان ذاته بذاته » ، على أن يكون معلوماً بطبيعة الحال أن المقصود بذلك ليس خلقاً ، بل بناء . وطبقاً لهذه المبادىء حاول ناتورب (**الأسس المنطقية للعلوم الصحيحة** «-DIE LOGISCHEN GRUND LAGEN DER EXACTEN WISSENSCHAFTEN ، ١٩١٠) أن يجد أساساً منطقياً خالصاً للرياضيات بدون أي استنجاد بحدس المكان والزمان . وقد أدرك مع ذلك ، وربما على نحو أكثر حيوية وحدة مما فعل كوهن ، ضرورة التسليم بواقع ، بمعطى ، بشيء غير مبني : لكنه تارة يرى أن فكرة الواقع تعني فقط أنه ما يزال هناك شيء يتطلب البناء وأن المعرفة لم تصل الى غايتها ؛ وطوراً يسلم ، وعلى وجه أخص في مضمار علم النفس ، وتحت تأثير برغسون ، بتلك الدعوى التي تقول إن المعرفة يمكن أن تتطور في اتجاه معاكس للبناء العقلي ، وأن ترتد من الموضوع الى الذات المحضة : وهكذا يجوز القول بأن معرفتنا تنطوي على اتجاهين ، ولكنهما لا يبلغان أبداً الى غايتهما : الاتجاه الى الموضعة التي تكتمل مع المعرفة المطلقة بقوانين الطبيعة ، والاتجاه نحو الذات المحضة ، ولكن نحو ذات ما هي إلا « قوة كل التعيينات التي تتحقق وستتحقق فيها بوساطة المعرفة التي تموضع » . ومن الطبيعي ، في هذه الشروط ، أن ينظر في اعتراضات الفلسفات المضادة للمذهب

العقلي التي تعتبر الخطاطية المنطقية سطحية لا تنفذ الى كنه الوجود . وهو يرد على هذه الاعتراضات بأن المنطق الحقيقي يقبل في ذاته التعارض ، لأنه حدوث ، انتقال من اللاوجود الى الوجود : ويظهر هنا أن الفكر المشترك بين كوهن وناتورب هو المدلول المعطى لمنهج تكاملي يقدم التحليل الرياضي مثالاً عنه ، ولكنه أكثر شمولية بما لا يقاس : وعلى هذا النحو يرى ناتورب مثالاً آخر عليه في منهج التجريد الذي يصل أفلوطين عن طريقه الى مبدئه الأسمى : « ظفر الفعل على كل ما هو مفعول فقط » SIEG DER TAT ÜBER ALLES BLOSS GETAN) .

إن مذهب ناتورب العقلي يتأدى عملياً الى موقف ليس عديم الشبه بموقف فلسفة الأنوار في مختتم القرن الثامن عشر : فنشر الثقافة العقلية يجب أن يتقدم في الأهمية على الوسائل الاقتصادية والمادية الخالصة على المسألة الاجتماعية ، وهو ما يستاقه ، في **المثالية الاجتماعية** SOZIALIDEALISMUS (١٩٢٠) ، الى تأييد دعوى المدرسة الموحَّدة .

لقد سعى إ . كاسيرر الى أن يثبت (**مشكلة المعرفة في فلسفة العصر الحديث وعلومه** DAS ERKENNTNIS PROBLEM IN DER PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTEN DER NEUEREN ZEIT ١٩٠٦) أن تطور الفلسفة منذ عصر النهضة ينزع نحو وضع أوضح فأوضح للمسألة النقدية . وقد أعطى أيضاً نظرية في الرياضيات تسلط ضوءاً باهراً على التوجهات الروحية لمدرسة ماربورغ (**معنى الجوهر ومعنى الوظيفة** SUBSTANZBEGRIFF UND FUNKTIONSBEGRIFF ١٩١٠) : فليست الرياضيات علماً في الكم ، بل تأليف كلي يكشف جميع أنماط الارتباط الممكنة في علاقاتها . وقد حاول أخيراً أن يطبق على الكيمياء اقتراح كوهن : فالتصور الطاقوي للظاهرات الكيميائية يبدو له مؤهلاً لتحويل الكيمياء الى علم رياضي للطبيعة . وقد رأى كاسيرر في نظرية آينشتاين في النسبية توكيداً لمذهبه المثالي : فهي دليل على أن الفيزياء لا تسعى الى إعطاء صورة

عن الوجود الواقعي، بل تحلّ الوقائع التي تدرسها الى تراكيب عددية معينة.

إن فكرة المعطى المحض غير مشروعة إذن في نظر مدرسة ماربورغ ؛ وكما يشير ليبرت (**مشكلة القيمة** DAS PROBLEM DER GELTUNG ، ١٩٠٦)، فإن الفلسفة تتحرى لا عن الوجود، بل ع قيمته، وهذه القيمة تتمثل في عدم القبول بأي وضع للوجود إلا في داخل نسق نظامي ، كعضو في سلسلة . وفي علم الاجتماع القانوني كما صاغه ستاملر **الاقتصاد والقانون** WIRTSCHAFT UND RECHT ١٨٩٦ ؛ **نظرية علم القانون** THEORIE DER RECHTSWISSENSCHAFT ، ١٩١١) يُفترض بمفهوم القانون أن يلعب في المجتمع دوراً مماثلاً لتلك المفاهيم التي تدمج ، في الفيزياء ، الوقائع طراً في نظام واحد ؛ فالقانون هو أشبه بالصيغة أو المعيار الذي يضبط العلاقات الاجتماعية من كل جنس ، وينزع نحو حالة مثلى يجعل فيها كل واحد من أهداف الآخرين أهدافه ، متى ما كانت مبررة موضوعياً .

(٢)
الكانطية المحدثة
ومدرسة بادن

إن من جوانب مذهب كانط النقدي أنه حدد المعرفة الموضوعية لا على أنها صورة واقع خارجي ، بل بشموليتها وضرورتها : وعلى هذا النحو أدخل على معرفة الواقع عنصر قيمة كان يبدو وكأنه يعود حصراً الى القواعد الخلقية أو الاجتماعية . وإنما من هذا الجانب تبنى فندلباند الكانطية (**مقدمات** PRÄLUDIEN ، ١٨٨٤ ؛ **مدخل الى الفلسفة** EINLEITUNG IN DIE PHILOSOPHIE ، ١٩١٤)؛ فالتصور الحق هو ذاك الذي يجب أن يُتعقل ، مثلما أن العمل الصالح هو ذاك الذي يجب أن يُعمل ، والشيء الجميل هو ذاك الذي يجب أن ينتزع الإعجاب : وجلي للعيان كيف أن فكرة الوجوب هذه تؤلف لديه وحدة

جميع العلوم الفلسفية : فليست الفلسفة خالقة للقيم ،وإنما من واجبها فقط أن توضح ، في سديم التجربة المشوَّش ، تلك القيم التي يؤلف نسقها الوجدان العادي ويمثل « الثقافة » الانسانية . يعتقد فندلباند إذن، ضداً على النسبية ، بقيم مطلقة ؛ ولكنه لا يعطي أي وسيلة منهجية لتمييزها ويجعل من وجود ذلك الوجدان العادي بالذات مادة لاعتقاد شخصي أو مسلمة من مسلمات الفكر .

ويخلص هـ . ريكرت لروح فندلباند؛ ومثاليته تستأهل صفة المتعالية ، تمييزاً لها من المثالية الذاتية ، بما تعطيه من أولوية منطقية للقيمة ولوجوب الوجود (SOLLEN) في تعيين الحقيقة . فالقيمة مستقلة عن واقع الشيء (إن قيمة اللوحة مثلاً مستقلة عن المواد الكيميائية التي استعملها الرسام) ؛ مستقلة عن فعل التقييم الذي يفترضها ، بل مستقلة عن وجوب الوجود الذي يفترض صلة القيمة بذات تتخذهـا قاعدة ومعياراً : إذن فالقيمة تؤلف عالماً على حدة يجاوز الذات والموضوع معاً . وتسعى الفلسفة لا الى تعيين عالم القيم هذا فحسب ، بل كذلك الى تعيين صلات الوقائع بالقيم ، أي المدلول أو المعنى (SINN) الذي يكون للموضوعات أو للأحداث بالاضافة الى قيمة معينة . ولا يشير ريكرت ، شأنه في ذلك شأن فندلباند ، الى أي مبدأ لتثبيت هذه القيم التي يبدو تعيينها عسفياً (**موضوع المعرفة** DER GEGENSTAND DER ERKENNTNIS ١٨٩٢ ؛ الطبعة السادسة ١٩٢٨) .

إن خطر ذلك يتبين بوجه خاص في الكيفية التي يعالج بها ريكرت فلسفة التاريخ ، مطوراً أفكاراً سبقه فندلباند الى الإشارة إليها . فالتاريخ يتميز جذرياً عن علوم الطبيعة ؛ فهذه العلوم تطلب القوانين الكلية للموجودات ، بينما يُعنى التاريخ بالأشياء الفردية بما هي كذلك ، بالأحداث التي لا تحدث *سوى* مرة واحدة : وهذا الفارق لا يتصل بالوقائع بالذات بقدر ما يتصل بشتى المظاهر التي يمكن أن ندرك من خلالها واقعاً واحداً ؛ فالفارق بين العلم الطبيعي والتاريخ كالفارق مثلاً

بين الفلكيات النيوتنية وفرضية كانط عن نشأة الكون . لكن صيغة « لا تحدث سوى مرة واحدة » لا تحدد بما فيه الكفاية موضوع التاريخ ؛ فالمؤرخ يختار بين الأحداث ما كان منها ذا قيمة ، وبمزيد من الدقة ما كان منها ذا قيمة بالنسبة الى « الثقافة » ؛ إذن فهذا الاختيار يستمد قيمته كلها من مفهوم الثقافة ؛ وجلي للعيان كم تفسح مداورة هذا المفهوم من مجال للاعتساف (**علم الثقافة وعلم الطبيعة** KULTUR-WISSENSCHAFT UND NATURWISSENSCHAFT ، ١٨٩٩) .

من المسوغ لنا أن نربط بفندلباند ، في بداياته على الأقل ، فكر إرنست ترويلتش (١٨٦٥ ـ ١٩٢٣): ففي فلسفته في الدين (**الطابع المطلق للمسيحية** DIE ABSOLUTHEIT DES CHRISTENTUMS ، توبنغن ، ١٩٠١) يبحث للدين عن سند في قبلي معقول ، في ضرورة مباطنة تعيِّن له مكانه الضروري في تنظيم الوجدان ؛ فمسار حياة الله ينطوي على شبه انفصال يتجلى ، من جهة أولى ، في الحياة الطبيعية والعفوية للنفس ، ومن الجهة الثانية ، في عالم العقل حيث تتكون الشخصيات وحيث تنشب منازعات التاريخ . وفي **المذهب التاريخي ومشكلته** (DER HISTORISMUS UND SEINE PROBLEM ١٩٢١) ، يرى أن المشكلة العامة لفلسفة التاريخ تكمن في علاقة النسبي التاريخي بقيم الثقافة ؛ فالتاريخ مصنوع من « كليات فردية » ، من قبيل الهلينية والجرمانية المستقلين بذاتهما أتم الاستقلال وغير القابلتين للتفسير بمحض جمع عناصر سابقة . أما المدلول التاريخي فليس قوامه فهم سلسلة من الأحداث المرتبطة برابط العلية ، بل فهم وحدة الصيرورة التي تحرك هذه الأحداث .

وجلي للعيان أن كانطية « المدرسة البادنية » هذه قد تركت كل أمل في استنباط المقولات . ففي نظر ب . باوش (**حول مفهوم قانون الطبيعة** UEBER DEN BEGRIFF DES NATURGESETZES، ١٩١٤) ، لا يمكن لنظام المقولات بالذات أن يُعتبر مغلقاً ، لأن القوانين الطبيعية ، التي يتنامى عددها باطراد ، هي مقولات حقيقية تربط

التجارب . ومن جهة أخرى ، ومع حضور مفهوم القيمة وغياب كل استنباط متعالٍ ، يوضع « العقل النظري » والعقل العملي في مستوى واحد ، مما يتأدى الى تعديل بعيد المدى لا في فكرة العقل النظري فحسب ، بل في فكرة العقل العملي أيضاً : فباوش (الأخلاق ETHIK ١٩٢١) يبغي تكملة الأمر المطلق بنظام « قيم الثقافة » ، التي كان كانط أخطأ بصدد أهميتها ؛ ومهما يكن من أمر ، فإن عاقبة تلك « الالتزامات » المتعلقة بالثقافة مباشرة وفورية ؛ فبما أن الثقافة لا يمكن أن تتحقق في التاريخ إلا بالقوة ، يلزم عن ذلك أن السياسة ، التي تعمل في خدمتها ، يجوز ويجب أن تكون ، بكل طمأنينة ضمير ، سياسة قوة : تلكم هي النتيجة الاخيرة التي يتمخض عنها ذلك الضرب من الواحدية المطلقة في مجال القيم . وتتجلى هذه الواحدية المطلقة بوجه خـالص لدى مـونستربـرغ (فلسفة القيم PHILOSOPHIE DER WERTE ، ١٩٠٨) الذي يتحرى عن مبدأ لنظام القيم ذاك ؛ وهو لا يجده إلا في « فعل أولي يعطي وجودنا معنى ، في الإرادة التي أرادت أن يكون هناك عالم وألا تكون القيمة الوحيدة لانفعالاتنا هي قيمتها بالإضافة الينا كانفعالات ، بل أن تؤكد ذاتها في استقلاليتها » ؛ وهذا الحل سيبدو لنا أنه هو العسف بعينه .

(٣)

نسبية سيمل وفولكلت

تختلف نسبية ج. سيمل (١٨٥٨ ـ ١٩١٨) ، المتدفقة حيوية وطلاوة ، اختلافاً بيِّناً عن المذاهب السابقة العادمة المرونة والرشاقة . وربما كانت أكثر مؤلفاته دلالة هي دراساته ذات الموضوع الواحد عن **كـانط** KANT (١٩٠٣) ، وعـن **شـوبنـهـاور ونيتشـه** SCHOPENHAUER UND NIETZSCHE (١٩٠٦) ، وعن **غـوتـه** GOETHE (١٩١٣) ، وعن **رامبرانت** REMBRANDT (١٩١٦) :

فالفلسفة في نظر سيمل تعبير عن نمط من الروح ؛ فهي تصل ، خلافاً للعلوم ، الى حدس بالعالم هو بمثابة تعبير عن وجود الفيلسوف بالذات ، وعن النمط الانساني الذي يحيا في أعماقه : فلدى كانط مثلاً يهيمن الروح العقلي النزعة ؛ فكل شيء يبدو له موجوداً برسم أن يُعرف ؛ ومشكلته ليست الأشياء ، بل ما نعرفه عنها . أما غوته فيتحرى بالعكس عن وحدة الروح والطبيعة ؛ فهو يلتقط ويجمع جميع الوقائع التي تنم ، في الطبيعة ، عن تآلف مع الروح ، وفي الروح عن قرابة مع الطبيعة .

إن نمط الروح يتبدى هنا على أنه عامل فرز وانتخاب فعال : فهو القبلي الحقيقي ، القبلي السيكولوجي ؛ فتنظيمنا النفسي ـ البدني لا يدع التمثلات تمر إلا ما كان منها مفيداً لانحفاظه هو ذاته ؛ وليس لنا أن نتصور المعرفة وفق النمط الاستنباطي ، الذي تنطلق بموجبه من مبدأ أول لا يُبرهن عليه ويبرهن هو على كل شيء ، بل ينبغي أن نتصورها باعتبارها سيرورة حرة تماماً تتآزر عناصرها ويعين كل واحد منها مكان العناصر الأخرى .

يبيِّن سيمل في كتابه **مدخل الى العلم الأخلاقي** EINLEITUNG IN DIE MORALWISSENSCHAFT (١٨٩٢ ـ ١٨٩٣) بطلان جميع المبادىء الشكلية الخالصة ؛ فمن الشكل الخالص للواجب لا نستطيع أن نستنتج شيئاً ، مثلما لا نستطيع في الميتافيزيقا أن نستنتج شيئاً من الشكل الخالص للوجود : فالواجب هو الحس بمثل أعلى في السلوك يتعارض مع الواقع ؛ لكن ما هو هذا المثل الأعلى ؟ إن التجربة هي وحدها التي تملك جواباً عن هذا السؤال ؛ واذا قلبنا النظر في تنوع الأجوبة التي يعطينا إياها تاريخ الأعراف الخلقية ، وجدنا أنه يدخل في تعيين المثل الأعلى ، فضلاً عن الشكل العام ، ميول شتى للروح تختار ، كل على طريقته ، سلوك الواجب : فالإكراه المستديم يولِّد واجباً ؛ والتقليد أو الطقس ، المنتساة غايتهما ، يغدوان بـذاتهما إلزاميين ؛ ومن الأرواح من يجعل من واجبه أن يخوض صراعاً ضد الأوضاع القائمة ، ومنها من يجعل من واجبه حفظها . وسيمل يهمه

تعيين هذه الأنماط الخلقية اكثر مما يهمه تعيين الوقائع التفصيلية .

إن فكر سيمل يتحرك على الدوام في منطقة متوسطة بين القبلي الفارغ والتجزئة اللامحدودة للوقائع . فكما أن **مدخله الى العلم الأخلاقي** يمكن أن يعد نقداً لمذهب قبلي معيَّن ، كذلك فإن كتابه **مشكلة تاريخ الفلسفة** PROBLEME DER GESCHICHTSPHILOSOPHIE (١٨٩٢ ؛ الطبعة الرابعة ١٩٢١) يثبت أنه لا جدوى من البحث عن الواقعة الخالصة في التاريخ ، وبالتالي عن العلل والقوانين . فالوقائع التاريخية الوحيدة هي الأفكار والعواطف ؛ والعلل الفيزيقية ، من مناخ أو تربة ، والعلل الاقتصادية لا تفعل إلا من خلال تعديل الأحوال السيكولوجية . وهذه العواطف أكثر تنوعاً وتعقيداً من أن يمكن لنا النفاذ الى كنهها ؛ فكيف لنا أن نتصور ، في تفاصيلها ، القوى النفسية التي أنتج تضافرها انتصار ماراتون ؟[١] لنضف الى ذلك أن هذه العلل لا يُبلغ اليها إلا بوساطة عواطف المؤرخ وأفكاره : فأشكال فكر المؤلف هي قبلي حقيقي ، واللوحة التي يعطينا إياها ليست صورة للواقع بقدر ما هي من خلق روحه ؛ فركام الوقائع لا يتحول الى تاريخ إلا بفضل ما يخضع له من تحضير إعلامي .

بهذه الروح نفسها لا يتحرى كتابه **علم الاجتماع** SOZIOLOGIE (١٩٠٨) عن البنية الاجتماعية في ذاتها ، كما لا يتيه بين ضروب المجتمعات التي لا تقع تحت حصر ؛ بل يتحرى عن الأنماط المتوسطة التي يكون كل نمط منها بمثابة نواة منظِّمة للمجتمعات التي تختلف أصلاً أشد الاختلاف عن بعضها بعضاً ؛ فعلامَ يقوم التفوق الاجتماعي ؟ وما المزاحمة ؟ وما السمات الأساسية لجمعية سرية ؟ ذلك هو نوع المشكلات التي يعتقد سيمل أن علم الاجتماع قادر على حلها .

لقد أخذ سيمل حذره على الدوام من نزعة ذاتية شكية تخلط بين

---

(١) ماراتون : قرية يونانية على بعد ٤٠ كيلومتراً من اثينا ، اشتهرت بالنصر الذي احرزه فيها القائد الأثيني ملتيادس على الفرس سنة ٤٩٠ ق.م. «م».

تلك الأنماط أو الأشكال وبين المزاج الفردي . وقد ألح في مؤلفاته الأخيرة على الطابع الموضوعي للمضامين المثالية أو القيم من قبيل المعايير المنطقية أو القوانين الطبيعية ؛ لكن علاوة على تلك القيم التي تضبط أحكامنا على المعطى ، ثمة « مطالب مثالية » لا تصدر عن مزاج فردي ، بل تؤلف نسقاً لاشخصياً : فما هي مجرد أشكال قبلية توجه عملنا ؛ وما تطلبه منا ليس الطاعة ، بل التغيير الصميمي لكياننا : فالصلاح عند سيمل لا يُسند الى الفعل ، بل إلى الوجود بالذات . وهذه النزعة الصوفية الأولية لا تلبث أن تتطور في كتابه **حدس الحياة** LEBENS AN SCHAUUNG (١٩١٨) : فاللاهوت السلبي يجتذبه ؛ كذلك نراه يسعى الى تصور خلود النفس بدون أن يقبل بجوهريتها ؛ فلعل النفس لا تعدو أن تكون قانوناً وظيفياً يبقى هو هو في شروط عظيمة التباين من الوجود الواقعي ، هي لها بمثابة متغيرات[٢] .

على أن فولكلت (**التجربة والفكر** ERFAHRUNG UND DENKEN ١٨٨٦ ؛ **مصادر اليقين الانساني** DIE QUELLEN DER MENSCH-LICHEN GEWISSHEIT ، ١٩٠٠ ؛ **اليقين والحقيقة** GEWISSHEIT UND WAHRHEIT ، ١٩١٨) أوضح أن هذا المذهب النسبي ليس مذهباً ذاتياً . فزبدة المذهب النقدي هي ما يلي : إن كل حقيقة لا تتبدى إلا في صورة اليقين ؛ ولكن هناك مراتب شتى لليقين : يقين التجربة الخالصة ووقائع الوجدان التي لا تؤلف سوى حزمة متداخلة مختلطة ؛ ويقين ضرورات الفكر التي لا تُعطى في التجربة مثل العلية أو القانونية ؛ وأخيراً اليقين الحدسي بواقع عابر للذات ، وركيزته اليقين بوجود وجدانات مخارجة لوجداننا ، أشياء متصلة ودائمة ، مرتبطة بقوانين ، ومؤلِّفة لعالم واحد بالإضافة إلى أشخاص متماثلين . ولم يكن ثمة أي داعٍ ، في هذا « المذهب الذاتي العابر للذات » ، لعدم إدخال

---

(٢) انظر ف. يانكيليفتش: « سيمل فيلسوف الحياة » ، في **مجلة الميتافيزيقا** ، ١٩٢٢ ، العدد ٤.

مراتب أخرى من اليقين بعد ؛ وبالفعل يسلم فولكلت، تحت اسم « فلسفة الحياة » ، بيقين من طبيعة حدسية في مضمار الميتافيزيقا والدين : لكن أليس العسف هو ما يحكم هذه المحاولة للتفلت من إسار المذهب الذاتي ؟ إن المعطى المباشر لا يجاوز الذاتي ؛ لكن حالما نرغب في تعقل الأشياء يتدخل في فعل المعرفة حد أدنى عابر للذات ، وإن بوساطة اعتقاد : وقد حاول فولكلت في وقت لاحق أن يعطي هذا الاعتقاد سنداً أوضح ، ذاهباً إلى أنه يدخل على التجربة الترابط أو التلاحم (ZUSAMMENHANG) ، وهو غير الترابط المنطقي البسيط .

خلاصة القول : إن الفلسفة لدى سيمل تأمل في الثقافة ؛ والشك في صلابة قيم الثقافة الأوروبية هو الذي ولّد ، في ألمانيا بصورة خاصة ومنذ الحرب العالمية الأولى ، حركة متشائمة عبرت عن نفسها بوجه خاص في كتاب أوسفالد شبنغلر **أفول الغرب** DER UNTERGANG DES ABENDLANDES (مجلدان،١٩٢٠ ـ ١٩٢٢).أما هرمان كيسرلنغ (**يوميات تسفار فيلسوف** REISETAGEBUCH EINES PHILOSOPHEN ، ١٩١٩) فيعاين على الأخص حدود الثقافة الاوروبية : « إن الغرب متعصب للدقة والإحكام . لكنه يكاد يجهل كل شيء عن المغزى . وإذا قيض له أن يمسك به ، فسيساعده على الاهتداء الى تعبيره الأمثل ، وسيقيم تساوقاً تاماً بين ماهية الأشياء والظاهرات » (الترجمة الفرنسية JOURNAL DE VOYAGE D'UN PHILOSOPHE ، م٢ ، ص ٣٧٤) . وقد أصاب الدارسون إذ رأوا في مثل هذا النوع من التصريحات مداً جديداً لتلك الرومانسية[٣] التي تحول كل شيء إلى رمز . وتمضي مؤلفات ل. كلاغز (**مبادىء علم الطباع** VOM WESEN DES BEWUSSTSEINS ، ١٩٢١ ؛ الترجمة الفرنسية ١٩٣٠) في الاتجاه نفسه إذ يفرِّق بين النفس والروح

---

(٣) إرنست سيير : **الرومانسية المحدثة في المانيا** LE NÉOROMANTISME EN ALLEMAGNE ، ٣ مجلدات ، ١٩٢٨ ـ ١٩٣١ .

GEIST ؛ فالروح ، المخارج للعالم وللوجدان ، البراني المطلق ، هو العفريت الشرير الذي يتدخل في حياة النفس محاولاً احتواء اندفاق الصيرورة بوحدة الأنا ، وفرض قانونه على العالم بإدخال المنطق اليه ؛ ومن جراء هذه « الحياة العقلية الطفيلية » تتمزق الآصرة التي كانت منعقدة بدئياً بين النفس البشرية وعالم الصور والتي كانت تترجم عن نفسها بالأساطير التي ضاع عنا مغزاها . وترتبط هذه التأملات في الثقافة الغربية بالاعتقاد بمثنوية عميقة تفصح عن نفسها ، من منظار الثقافة ، بتعارض الغرب والشرق ، ولكنها تجد أيضاً تعبيرها السيكولوجي في التحليل النفسي كما وضعه فرويد : فما تحت الشعور يغدو لديه حياة مستقلة ، منسوجة من رغبة أساسية مكبوتة لا تتبدى في الشعور إلا في إهاب صور الحلم أو الأساطير التي هي على الدوام رموز لتلك الحيوية الدفينة المجهولة .

(٤)*

الكانطية المحدثة الإيطالية

جاء تطور الكانطية في ايطاليا ابتداء من العام ١٨٨٠ تقريباً رداً للفعل على المذهب الحتمي . فكانتوني (١٨٤٠ ـ ١٩٠٦) الذي خص كانط بدراسة مطولة (ع. **كانط** E. KANT ، ٣ مجلدات ، ١٨٧٩ ـ ١٨٨٤) ، يرى فيه باب النجاة من محاولة مذهب النشوء والارتقاء رد الواقع الروحي الى العالم المادي . وابتداء من عام ١٨٧٨ عرَّف برزلوتي (١٨٤٤ ـ ١٩١٧) أبناء جلدته بأهمية الحركة الكانطية المحدثة (**مدرسة كانط الجديدة** LA NUOVA SCUOLA DEL KANT) . وارتأى أ. كيابلي أن النقد الكانطي يجب أن يُتخذ منطلقاً لمثالية جديدة ولواحدية روحية . فبفضل الفلسفة « يغدو الواقع في جملته كلاً واحداً مثالياً ، أي تصوراً تابعاً للذات العارفة وللروح » ؛ وانما على عاتق المذهب المضاد للطبيعية تقع مهمة إحياء التراث

الكلاسيكي ، وصون الفن والدين برسم غايات مثالية ، وإنقاذ الاخلاق من الانتهازية الخالصة (**المجلة الفلسفية** ، ١٩٠٠ ، العدد ١ ، ص ٢٣٣) .

(٥)
نسبية هوفدينغ

انتصر هرالد هوفدينغ (١٨٤٣ ـ ١٩٣١) ، الأستاذ في جامعة كوبنهاغن ، في مؤلفاته كافة لمذهب وضعي ونقدي . فمنذ أن أصدر **رسم علم نفس** (١٨٨٢ ، الترجمة الفرنسية ١٩٠٨) ، رأى في « علم النفس بدون النفس » وفي التوازي النفسي ـ البدني فرضين منهجيين ضروريين للعلم . ونظريته في **الأخلاق** (١٨٨٧) قريبة للغاية من نظرية هيوم الأخلاقية : لكنه يميز فيها بين باعث الفعل الخلقي ، وهو التعاطف ، وبين المضمون الموضوعي أو القيمة المثبتة في الحكم الخلقي . وفي **فلسفة الدين** (١٩٠١) يفرق تفرقة تامة بين الدين كمحاولة للتفسير الشامل للعالم وبين الدين كإثبات لوجود نظام من القيم ؛ فالدين ، بمعناه الأول ، لا يتوصل إلا الى نتيجة سلبية ؛ أما بمعناه الثاني فيفترض فيه أن يخضع لامتحان النقد الذي لا يقر عيناً إلا بالإثباتات التي لا تدخل في نزاع مع وجدان العصر . كتب يقول : « إن على الفيلسوف أن يحاذر دوماً من استعمال تعابير لاهوتية . فالعقائد اللاهوتية تناظرها ، في الفلسفة ، مشكلات » من قبيل مشكلة القيمة (**فلسفة برغسون** ، الترجمة الفرنسية ١٩١٦ ، ص ١٥١) . واضح للعيان إذن حرص هوفدينغ على عدم التعاطي مع الواقع إلا بعد اتخاذ الاحتياطات النقدية ؛ فهوفدينغ لا يعتقد بالحدس في الميتافيزيقا ، وهو من أولئك الذين يرتؤون أن البرغسونية تشق الطريق نحو ضرب من الإدراك الفني (عادم القيمة من حيث الواقعية) اكثر منه نحو علم أعلى (المصدر نفسه ، ص ٢٠) . وقد انتهى الى ذلك المذهب النسبي

الذي يعرضه في **النسبية الفلسفية** (الترجمة الفرنسية ١٩٢٤) ؛ وهذا المذهب هو ما يحمله على إرجاع تعارض المذاهب الميتافيزيقية الى تمايزات في القيمة والمنظور ؛ وهكذا (ص ٤٢) فإنه عندما تواجهنا جملة من العناصر ، نستطيع أن نوجه اهتمامنا إما إلى العناصر ، وإما إلى ترابطها الداخلي الذي يجعل الكل يشف عن خاصيات لا يحوزها أي عنصر من العناصر إذا أخذ على حدة ؛ والحال أن هذا التعارض هو عينه التعارض بين الاتجاهين اللذين يمكن أن نطلق على كل منهما على التوالي اسم الآلية والحيوية ، التداعية والروحية ، الفردية والاشتراكية .

(٦)
المذهب الروحي في فرنسا

كان مفهوم القوة ، مع قانون انحفاظ القوة ، الفكرة المركزية التي استنتج منها سبنسر مذهبه الحتمي التطوري : فالفعل هو وجود الأشياء بالذات . لكن ألفريد فوييه (١٨٣٨ ـ ١٩١٢) يلاحظ ، من جهة أخرى ، أن القوة ، المعرَّفة بأنها نزوع الى الفعل ، تُفهم مباشرة على أنها سمة كلية للوقائع الوجدانية : فلا وجود لعقل مفارق للإرادة ، لا وجود لفكرة برسم المعرفة فقط ، ثم لفاعلية ، عفوية أو متبصرة ، تتوجه بحسب تلك الفكرة ؛ فكل فكرة هي سلفاً قوة ، نزعة الى الحركة ، تحقق ذاتها بذاتها بالأفعال ، اذا لم تصادف أمامها فكرة أخرى تقاومها .

يسمح مفهوم القوة إذن بتأويل الروح والطبيعة معاً ؛ والحال أنه يسمح في الوقت نفسه (وهنا يتضح هدف نتاج فوييه الغزير) بإنقاذ الوجود الفعلي للقيم الروحية ، بدون الخروج على الشروط التي يفرضها الروح الوضعي ، بعد أن بدت تلك القيم وكأنها فقدت حظوتها نهائياً من جراء التطبيق اللامشروع الذي أجراه عليها سبنسر.لنأخذ على سبيل المثال مشكلة حرية الاختيار (**الحريـة والحتمية** LIBERTÉ ET

DÉTERMINISME ، ١٨٧٢) : فحالما نسلِّم بأن كل فكرة قوة ، يتعين علينا أن نسلم بذلك أيضاً فيما يخص فكرة الحرية ؛ فالموجود الذي يعتقد نفسه حراً لا يسلك السلوك عينه الذي يسلكه من يعتقد نفسه مسيَّراً ؛ فهو يغيِّر نفسه بنفسه بحكم الاختيارات والبدائل التي يحسب في نفسه القدرة على وضعها:ومن هنا يفعل في ذاته ويعيد الفعل فيها الى ما لا نهاية ، وتلك هي خاصية كل من يشارك في الحياة الروحية . وكتابه **علم نفس الأفكار القوانية** - PSYCHOLOGIE DES IDÉES FORCES (١٨٩٣) يوضح كيف أن حياة الروح بكاملها ، وبخاصة الحياة العقلية ، تتطور بدءاً من الوعي ـ الفعل ؛ فالوعي الفاعل هو وحده الذي يضع ذاته بذاته على أنه موجود ، والى جانبه الموجودات الأخرى التي يفعل فيها أو معها ، وفي الوقت نفسه المقولات العقلية (من قبيل العلية) التي تُستنبط من شروط وجود الإرادة . ويوضح كتابه **أخلاق الأفكار القوانية** MORALE DES IDÉES - FORCES (١٩٠٨) التطبيقات العمليـة للمذهب ، أي القـوة المباطنـة لمثل أعلى يحـوز صفة الجـذب والإقناع . إذن ففي مفهـوم القوة يتـلاقى الروح والطبيعة ؛ وهكذا يكون هذا المفهوم علامة فارقة لماهية مطلقـة ما هي لامعروف جذري كما شاءه سبنسـر ، بل هـي لامعـروف نسبي ، وهذا كافٍ ليثبت أن الوعي ليس ظاهرة ثانوية وتابعة .

إن الوضعية الروحية ، التي رأينا فكرتهـا ترى النـور لدى رافيسون ، هي في جوهرها مجهود للإمساك ، عن طريق النظر العقلي ، بالفاعلية الروحية في إنتاجها . ولا تعدو كثرة من المؤلفات الفلسفية ، التي صدرت في فرنسا منذ عام ١٨٨٠ وحتى يومنا هذا ، أن تـكون محاولات لتوجيه النظر العقلي نحو تلك الانتاجية الروحية .

يرى غبرييل سيـاي (**العبقرية في الفن** LE GÉNIE DANS L'ART ، ١٨٨٣) في العبقرية المخترِعة للفنون كنه الروح بالذات . فالروح أرحب وأوسع من الوعي الذي لا يعرف سوى نتائجه ؛ فعمل الإلهام الغامض والعفوي ، الذي يضطلع بالدور الرئيسي لا في اختراع

الأثر الفني أو الفـرض العلمي فحسب ، بل في الإدراك العادي تماماً (إذ أن إدراكنا للعالم من صنعه) ، هو الروح أو الحياة ؛ لكنها ليست حياة مشوشة ومضطربة ، بل حياة تنزع الى التساوق ، الى الذكاء ، الى النظام ؛ وحرية العبقرية هي القانون الحي الذي تصدع بأمره . إن الروح ، مثله مثل الخير في **الجمهورية** ، يحتوي في آن معاً على كل حرارة الحب وكل ضياء العقل .

هذه المقاربة بين الحياة والروح تتجلى أيضاً في فكر ش . دونان (**محاولات في الفلسفة العامة** ESSAIS DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE ، ١٨٩٨ ؛ **المثـاليتان** LES DEUX IDÉALISMES ، ١٩١١) ؛ كتب يقول (ص ٤٣) : « إن أفضلياتنا كلها تذهب الى مثالية تجريبية ... وموضوع الميتافيزيقا هو تعقل ذواتنا وموجودات الطبيعة الأخرى في واقعيتها العينية ... إن الميتافيزيقا تجربة عينية لأنها تجربة معاشة ... فأن نحس في ذواتنا ، في الفكر وفي الفعل ، باختلاج الطبيعة الكلية الحية الناضجة في كل موجود من الموجودات التي تخلقها ... ، أن نرى بدون عيون الجسد وحتى بدون عيون الروح ، بمحض تطابق وجودنا مع وجود الأشياء ، أفلا يعدل ذلك لذة اقتدارنا على القول بيننا وبين أنفسنا : إنني أعرف بصدد هذه النقطة كل ما يمكن أن يُعرف ، وأعرف ما أعرفه بيقين؟ ».«معرفة قابلة للتحليل، ثمل إلهي» : تكلم هي الحياة الروحية .

يجعـل بـول سـوريـو (**الجمـال العقلـي** LA BEAUTÉ RATIONNELLE ، ١٩٠٤) قوام الجمال في تروحن الوجود ، في التعبير وفي الحياة (فما من شيء اكثر مخالفة للروح من المادة الهامدة) ؛ إذن فعلم الجمال التعبيري هذا ، الذي يقفو أثر أفلوطين ورافيسون ، يرى في الفن وسيلة انجذاب الى الروح .

أمـا جـول لانيـو (١٨٥١ ـ ١٨٩٤) («شذرات» في **مجلة الميتافيزيقا**،١٨٩٨؛**كتابات جمعت بعناية تلاميذه** ÉCRIS RÉUNIS PAR LES SOINS DE SES DISCIPLES،١٩٢٤؛**وجود الله**

L'EXISTENCE DE DIEU ، ١٩٢٣) فينتهج تحليلاً استبصارياً ، أخذ نموذجه عن معلمه لاشلييه ، ولكنه يدين فيه بالكثير أيضاً لتأمل سبينوزا . ولدى جميع الكتاب الذين أتينا بذكرهم تنزع الروحية ، وإن لم تتوصل إلى ذلك تماماً ، نحو مذهب حيوي يرى واقع الروح في الأشكال الغامضة والعفوية للحياة . أما مع لانيو فنعود أدراجنا الى فكرة منهج روحي ، الى ضرب من التحليل يهتدي ، في المنتجات الثابتة ، الى أثر الفاعلية الروحية التي ولدتها ؛ وعلى هذا النحو ستكتشف الفلسفة عمل الروح في الإدراك الخارجي . ولا يتوقف هذا التحليل عند الأنا المتناهي ، عند الروح ـ الأنا ، بل يبلغ الى الروح الكلي ؛ فالبحث عن الأنا الفردي لا طائل فيه ، لأن « الذات المفكِّرة ليست موجوداً ، بل هي جملة المبادىء ، أي الروابط التي تربط الأفكار التجريبيـة بالروح ، بالوحدة المطلقة » . ليس التأمل لدى لانيو إذن انطواء أنانياً على الذات ؛ ذلك أن العقل الذي يبلغ إليه التأمل ليس مجرد مبدأ للاستقلال ، بل هو مبدأ للنظام والوحدة والتضحية ؛ إن العقل هو القدرة على الخروج من الذات ؛ والتأمل يقـر « بعدم كفايته وبضرورة فعل مطلق ينطلق من الداخل » . وإنما في هذا الفعل يكون البلوغ الى الله مباشرة ؛ فليس الله قدرة خارجية ؛ بل هو قدرة مباطنة ، مبدأ الخير الخلقي فينا . ومن ثم لم يقنع لانيو بالنظر العقلي الصرف ، بل عمل مع بول ديجاردان على تأسيس **اتحاد للعمل الخلقي** UNION POUR L'ACTION MORALE . كذلك فإن إميل شارتييه (الملقب بألان)،الذي كتب **ذكريات عن لانيو** SOUVENIRS CONCERNANT LAGNEAU (١٩٢٥) ، بقي يقبس من معين إلهامه في **أقوال ألان** PROPOS D'ALAIN (١٩٢٠) وفي المحاولات العديدة التي كتبها ؛ ولا يسعني إلا التنويه بذلك المذهب العقلي الذي يقول بمعقولية الحقيقة، ويرى في الجمال نور العقل ، ويعتقد أنه في مستطاعنا إدراك الفكر في الإنتاج الذي يتحقق ، في التقنية الفنية مثلاً ، خيراً مما في أي نظر عقلي .

(٧)
ليون برانشفيك

يبقى الفكر الروحي المنزع لدى هؤلاء الفلاسفة بعيداً بما فيه الكفاية عن الاختمار العلمي الذي شهده ذلك العصر . وقد محض ليون برانشفيك ، منذ مؤلفه الأول (**جهة الحكم** LA MODALITÉ DU JUGEMENT ، ١٨٩٤) ، تأييده لمنهج لانيو ولاشلييه الاستبطاني ؛ فقد كتب يقول (ص ٤) : « إن الروح ما عاد يعيِّن لنفسه موضوعاً يكون ثابتاً ويبقى موضوعاً أمامه ؛ بل يسعى الى إدراك ذاته بذاته في حركته ، في فاعليته ، وإلى البلوغ الى الإنتاج الحي ، لا الى النتاج الذي ليس لغير تجريد لاحق أن يسمح بوضعه على حدة ».بيد أنه تحرى عن تلك الفاعلية الروحية ، بصفة إيجابية ، في العلوم بوجه خاص ، كما تكونت في الغرب منذ ايام اليونان (**مراحل الفلسفة الرياضية** LES ÉTAPES DE LA PHILOSOPHISE MATHÉMATIQUES ، ١٩١٣) . وقد وجد في التأملات التي أجراها الرياضيون أو الفلاسفة حول العمل الرياضي تصورين متمايزين للعقل : « فالفكرة ، بموجب أولهما ، تصور بالمعنى الارسطوطاليسي والمدرسي ؛ ومن ثم يكون الدور الرئيسي للذهن أن يدرك أعم حدود الخطاب ، ولو أنهك نفسه في مجهوده لحبسها في تعريف أول . أما ثانيهما فهو مذهب الافلاطونيين والديكارتيين العقلي ، وبموجبه تكون الفكرة عملاً يصدر عن الذهن ويترجم عن نفسه في العلاقة ويعبر عن فعل الفهم بالذات » (ص ٥٣٧) : من جهة أولى مثال للاستنباط المنطقي ، يمكن فيه استبدال العملية العقلية بآلية مادية من نوع الآلات الحاسبة ؛ ومن الجهة الثانية فاعلية لا تنطلق من أفكار جاهزة ، بل تكوِّن « الفكرة بالذات بحقيقة مباطنة لها » ، كما يعطينا المثال على ذلك تطور فكرة العدد ، الذي يتولَّد في العمليات ذاتها التي تُجرى بفضله . وفي **التجربة الانسانية**

والعلية الفيزيائية L'ÉPÉRIENCE HUMAINE ET LA CAUSA-LITÉ PHYSIQUE (١٩١٢) يبيِّن برانشفيك عقم آلية الاستقراء ، كما فهمها ملّ ، بأطرها المعدَّة سلفاً وتسجيلها السلبي للوقائع ، في مضمار اكتشاف القوانين ؛ وبالمقابل ، فإن تحول الفيزياء الخالصة الى هندسة في نظرية النسبية يظهِر عمل الذهن وهو يخترع ، بوسائله الخاصة ، المعاني والمفاهيم برسم تأويل الطبيعة . لكن برانشفيك يعرض ، بصفة أعم بكثير ، عمل تلك الفاعلية الروحية في **تقدم الوجدان في الفلسفة الغربية** PROGRÈS DE LA CONSCIENCE DANS LA PHI-LOSOPHIE OCCIDENTALE (١٩٢٧) : فهذا الكتاب عبارة عن تاريخ ، عبر الفلسفة كلها بدءاً من سقراط ، للفاعلية الروحية وهي في صراعها إما مع فلسفة تعتبر المعاني والمفاهيم أشياء ثابتة ، وإما مع مذهب حيوي يخلط بين الروح والفاعلية الحيوية : فالوجدان الخلقي والوجدان الجمالي يطابقان الوجدان العقلي الذي أنتج العلم ؛ فهما يرتبطان بمذهب إنساني يعدّ الروح لا ماهية مفارقة يكون فيها كل علم متحققاً من الأزل ، بل فاعلية قيد الاشتغال لدى الانسان . والتحليل الاستبصاري ، المفهوم على هذا النحو ، بعيد منتهى البعد عما يُقصد بالتجربة الداخلية : ففي مستهل **التجربة الانسانية والعلية الفيزيائية** يشير برانشفيك الى وهم مين دي بيران عندما اعتقد أنه واضع يده على العملية بمحض الانطواء على الذات . أما في الواقع فإن معرفة الذات هي معرفة الروح في كل تكثّر أفعاله ، بدءاً بالفاعلية الصانعة للانسان الصانع HOMO FABER وانتهاء بالعلم والأخلاقية : وتلك هي الموضوعة التي يدور من حولها الكتاب المعنون : **في معرفة الذات** DE LA CONNAISSANCE DE SOI (١٩٣١) . خلاصة القول : إن روحية ل. برانشفيك تكرِّس قطيعة فاصلة مع أفكار المذهب الحيوي التي كان لا يزال لها حضورها لدى رافيسون ولاشلييه : فهي تماهي الروح بالعقل .

(٨)
أندريه لالاند
والمذهب العقلي

كانت تطورية سبنسر ، التي ذاعت على نطاق واسع نحو عام ١٨٩٠ ، واحداً من أشد المذاهب معارضة للروحية ، لأنها كانت تقول ، كنتيجة ضرورية لقانون التطور،بتأليل للمجتمع هو من الكمال في منتهاه بحيث يبطِل الحاجة إلى كل فاعلية روحية أو يجعلها بحكم المستحيلة . وقيمة قانون التطور هذا هي التي فحصها أندريه لالاند بادىء ذي بدء في **فكرة الانحلال بالتعارض مع فكرة التطور في منهج العلوم الفيزيائية والمعنوية** L'IDÉE DE DISSOLUTION OPPOSÉE À CELLE DE L'ÉVOLUTION DANS LA MÉTHODE DES SCIENCES PHYSIQUES ET MORALES (١٨٩٩؛ الطبعة الثانية بعنوان : **الأوهـــام التطـــوريـــة** LES ILLUSIONS ÉVOLUTIONNISTES ، ١٩٣٠) . فالتطور هو الانتقال من المتجانس الى المتنافر ، من اللامتمايز الى المتمايز ؛ « والحال أن قانون كارنو ـ كلوزيوس لا يبيّن فحسب أن تحولات الطاقة تتم في اتجاه تجانس أكمل فأكمل ، بل كذلك ، وعلى الأخص ، أن الفاعلية الروحية في كل أشكالها ، من علوم وأخلاق وفن ، تكمن في التقدم نحو مماثلة تتعارض وتنوعات الحياة الفاقدة للنظام : فالعلم الوضعي يماثل الأذهان فيما بينها (وتلك هي موضوعيته) ؛ ويماثل الاشياء فيما بينها (وذلك هو التفسير كما كان يفهمه إ.مييرسون ولا بد) ؛ ويماثل الأشياء بالذهن ، إذ يجعلها معقولة ؛ وطرداً مع تقدم الحضارة يزول اختلاف الأعراف والتشريع ؛ وحتى الفن ، الذي قد يبدو وكأنه اكثر تحبيذاً لدعوى اختلاف الفرديات ، لا يخرج الى الوجود إلا بتواصل روحي يمتد رويداً رويداً ليشمل الانسانية جمعاء . وتصلح المماثلة بوجه خاص لأن تكون العنوان الحقيقي للتطور الاجتماعي ؛ ومن الوقائع التي تنهض دليلاً

على ذلك : النزعات الى المساواة ، ذوبان الطوائف والطبقات ، تراجع الأسرة كوحدة اجتماعية مستقلة ، المساواة القانونية والمعنوية المتنامية بين الرجل والمرأة ، وأخيراً تقدم العلاقات الدولية . ولا يجوز على أي حال فهم المماثلة على أنها ضرب من قدر معاكس لقدر التطور السبنسري : بل هي ، على النقيض من ذلك ، مبدأ الفاعلية الإرادية ووحدة قياس القيم العقلية ؛ وعوضاً عن أن تنتقص من الفرد وتلاشيه ، تعزز ما هو جوهري فيه ، متعارضة في ذلك بلا شك مع النزعة الفوضوية الفردية كمثل تلك التي قال بها شترنر ، لتنضوي بالمقابل تحت لواء المذهب الفردي الذي يحامي عن الحقوق المشتركة لكل موجود عاقل ضد تعديات الجماعات . وتبيّن **نظريات الاستقراء والتجريب** THÉORIES DE L'INDUCTION ET DE L'EXPÉRIMENTATION (١٩٢٩) بدورها أن الميل الأساسي للذهن الى الشمولية هو الضمانة الحقة للاستقراء . وعليه ، إن هذه الكتب تخلص الى الدعوة الى العمل في اتجاه مماثلة روحية : وما **معجم الفلسفة الاختصاصي والنقدي** VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE (١٩٢٦) ، الذي حرر أ .لالاند مواده التي تولى مراجعتها أعضاء جمعية الفلسفة ، سوى واحدة من محاولات الاتحاد تلك في أمور العقل .

لقد كان في المستطاع ، في أيام ملّ ، تصور ضرب من الصراع بين العلوم الوضعية والمذهب العقلي ، بين تجربية مبررة وقبلي عسفي . ويهدف كل نتاج إدمون غوبلو (**محاولة في تصنيف العلوم** ESSAI SUR LA CLASSIFICATION DES SCIENCES ، ١٨٩٨ ؛ **رسالة في المنطق** TRAITÉ DE LOGIQUE، ١٩١٨ ؛ **مذهب العلوم** LE SYSTÈME DES SCIENCES ، ١٩٢٢ ؛ **منطق أحكام القيمة** LA LOGIQUE DES JUGEMENTS DE VALEUR ، ١٩٢٧) الى بيان كيف أن تقدم العلوم بالذات يؤدي الى تجليب مكتسبات التجربة بالطابع العقلي . فالعلوم المعقولة والاستنتاجية حالياً ، أي الرياضيات ، لم

تصل إلى هذه الحالة إلا بعد أن راكمت ما راكمته من قواعد تجريبية وحقائق استقرائية ؛ وإنه لقانون طبيعي أن ينزع العلم التجربي الى التحول الى علم معقول ؛ فتمثل العقل للواقع هو العلم كله ؛ وهو المنطق كله ؛ ولهذا فإن القياس ، الذي يراوح في مكانه ، لا يعطي فكرة عن الاستدلال الحقيقي ؛ فالاستنتاج انما هو بالأحرى عملية بناء تسمح بالانتقال من البسيط الى المعقد ؛ وكل برهنة رياضية قوامها بناء كهذا . إن المنطق ، كما يعلِّم سيغفارت ، جزء من علم النفس ؛ فهو يدرس الذهن من حيث أنه يفعل بالعقل وحده ، مفترضاً أنه متحرر من كل عاطفة : فلو ردت الى الذهن العاطفة ، لأحس عندئذ بالأشياء صالحة أو طالحة ، أي مطابقة أو معاكسة لأغراضه ، ولأصدر عليها أحكام قيمة . وأحكام القيمة هذه يمكن أن تكون بدورها موضوعاً للمنطق ، وقد خصها غوبلو بأحدث مؤلفاته (**الحاجز والمستوى** LA BARRIÈRE ET LE NIVEAU ، ١٩٢٥) : فمن الممكن أن تُستكشف فيها استدلالات كاذبة كذلك الاستدلال الذي يبغي أن يجعل قيمة الفاعلية الروحية تابعة للإثبات الميتافيزيقي لنفس جوهرية متمايزة عن البدن (**منطق أحكام القيمة** ، الفقرة ٧١) .

في **منطق الارادة** LA LOGIQUE DE LA VOLONTÉ (١٩٠٢) يسلط بول لابي الضوء على الجانب العملي والخلقي من المذهب العقلي . وفي رأيه أن الفعل الارادي يتعين بأحكام على الغاية والوسائل . فكل عمل يتضمن « استدلالاً إرادياً » يضع الغاية في المقدمة الكبرى ، والوسيلة في الصغرى ، والفعل في النتيجة . وعيوب الإرادة تجد تفسيرها في شكوك الذهن عندما لا يكون على ضوء كافٍ من أمره فيما يخص الغايات والوسائل ، أو في الأخطاء العملية . ويلزم عن ذلك أن الأخلاق علم ، وهذا العلم يفترض فيه في خاتمة المطاف أن يتيح لنا قياس قيمة البشر الخلقية وتصنيفهم تبعاً لهذه القيمة .

يحامي د. بارودي في **المشكلة الخلقية والفكر المعاصر** LE

PROBLÈME MORAL ET LA PENSÉE CONTEMPORIANE (١٩٠٩) ، الطبعة الثانية ١٩٢١) عن المذهب العقلي في الاخلاق ، موضحاً أن الصفات التي يقر بها الجميع للفاعلية الخلقية هي صفات الفاعلية العاقلة : فأولاً لا يكون العمل أخلاقياً إلا إذا كان الدافع الذي تولد عنه مقبولاً ومعترفاً به « من قبل شيء ما من طبيعة أخرى ، سواء أسمي وجداناً أم عقلاً » . إنه لا يكون أخلاقياً إلا إذا كنا واثقين ، ونحن نقوم به ، من أن أي مراقب متجرد لن يصدر عليه حكماً مغايراً لحكمنا نحن ، وهذه الصفة اللاشخصية هي صفة العقل . فالتضحية البطولية ، التي قد تبدو وكأنها فوق العقل ، لا تكون مع ذلك أخلاقية إلا إذا نزعت الى غاية يحكم العقل بأنها كلية وإلزامية . وأخيراً ، يتطلب السلوك الأخلاقي فحصاً صادقاً لبواعثنا ، وهذا الفحص ليس بممكن بدون فعل التجريد الذي هو فعل عقلي رفيع (**المشكلة الخلقية** ، ص ٢٨٨ وما يليها) . ويرسم د . بارودي ، في **بحثاً عن فلسفة** EN QUÊTE D'UNE PHILOSOPHIE (١٩٣٥) ، معالم مذهب عقلي روحي يسلّم بأن جوهر الطبيعة والانسانية هو التشوّف الى الفكر ، وبأن الباعث المثالي لهذا التشوف هو الله الذي هو في المقام الأول محل أفكارنا . ويصف **السلوك الانساني والقيم المثالية** LA CONDUITE HUMAINE ET LES VALEURS IDÉALES (١٩٣٩) هذا التشوّف وهو يؤتي ثماره في البحث عن الحق والجمال والخير .

بعد أن كتب رينيه لوسين **مدخلاً الى الفلسفة** INTRODUC-TION À LA PHILOSOPHIE (١٩٢٥ ، الطبعة الثانية ١٩٣٩) ، استوحى فيه فكر هاملان ، طوّر في مؤلفين آخرين (**الواجب** LE DEVOIR ؛ **الكذب والخلق** LE MENSONGE ET LE CARACTÈRE ١٩٣٠) مذهباً عقلياً خلقياً يضطلع فيه بالدور الأكبر المفهوم الهاملاني عن العقل باعتباره وظيفة تركيبية . فالتناقض هو في أسس الحياة الخلقية : ومن الممكن أن تكون الشكية هي رد الأنا على التناقض ؛ لكن قوام الفاعلية الخلقية الرد بالشجاعة التي « تتضمن أن كل مستقبل

محتمل لا يجوز أن يشتمل على نواة غير قابلة للاختزال بحيث لا يبقى من خيار آخر للعقل حيالها سوى أن يخجل من نفسه » فالفكر الفعال يبدأ أول ما يبدأ بوضع مسلمة تقضي بإرجاع التناقضات الى الوحدة ؛ وهذا الإرجاع هو الهدف أو المثال الذي يتعين على الفكر أن يضفي عليه مضغوناً عينياً(٤) .

(٩)
فريدريك روه

يعطي مذهب فريدريك روه (١٨٦١ ـ ١٩٠٩) (**عن المنهج في علم نفس العواطف** DE LA MÉTHODE DANS LA PSYCHOLOGIE DES SENTIMENTS ، ١٨٩٩ ؛ **التجربة الخلقية** L'EXPÉRIENCE MORALE ، ١٩٠٣) حلاً من نوع مباين تماماً للنقيضة العلم/الوجدان ؛ فهو يبيِّن أن الحقيقة الأخلاقية لا تثبت ولا تستجر تصديقنا على نحو مباين للحقيقة العلمية ؛ فاليقين الأخلاقي واليقين العلمي لا يختلفان لا بطبيعتهما ولا بالموقف الذهني الذي يتطلبانه . وبالفعل ، لا وجود في العلوم لدليل آخر سوى احتكاك الفكرة مع التجربة : وهذا دليل نسبي تماماً ، لأن التجربة نفسها يمكن أن تتنامى باستمرار . أما في مضمار الأخلاق ، فيختلف الأمر في الظاهر اختلافاً بيِّناً ؛ فالضمير يعطينا مبادىء عامة ، محبوة بصفة مطلقة ونهائية ، ولا يعدو تطبيقها على الحالات الجزئية أن يكون محض مسألة منطق ؛ ولكن هذا ظاهر الأمر ليس إلا ؛ أما الواقع الأخلاقي فمغاير تماماً : فكل

(٤) انظر أيضاً رسالته في **الأخلاق العامة** TRAITÉ DE MORALE GÉNÉRALE (١٩٤٧) ، وعلى الاخص ص ٦٠٦ ـ ٦٠٧ .

امرىء يلفي نفسه في مواقف جديدة دوماً ، وغير متوقعة دوماً ، تخلقها التغيرات الفردية والاجتماعية التي تجعل من كل آن منقطع الشبه بأي آن آخر ؛ والعموميات لا تفيدنا فائدة تذكر ، ولزام علينا أن نتحرر من كل نظرية ، وأن نتخذ في مواجهة الأشياء موقف العالِم اللاشخصي لنختبر نقدياً ، بالتماس مع التجربة وبالتماس مع الأفكار الأخرى ، المواقف التي تعرض لنا . « إن البحث عن اليقين من خلال التكيف المباشر مع الواقع ، بدلاً من استنباطه من إيديولوجيات مجردة ، واتخاذ كل ما يمكن أن يعد مبدأ للاعتقاد وسيلة لامتحان هذا الاعتقاد بالذات ، وتوظيف الحقائق الأزلية أو الموضوعية في خدمة المثال الحي ، المعاصر ، بدلاً من التحري في هذه الحقائق عن قاعدة العمل ، إن ذلك كله سيكون ، بالنسبة الى الأنفس التي زيفتها أو بلّدتها المذاهب المدرسية ، بمثابة ثورة أو بعث »(٥) (ص ٢٣٥) .

---

(٥) انظر ليون برانشفيك : « التجربة الاخلاقية لدى روه » في المجلة الفلسفية ، ١٩٢٨ ، العدد ١ .

ثبت المراجع

I. - E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. *Berlin*, 1922; *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, 1939; *An Essay on man*, New Haven, 1947; *Rousseau, Kant, Gœthe*, Princeton, 1945.

P. A. SCHILPP, *The philosophy of Ernst Cassirer*, 1949.

II. - Georg SIMMEL, *A collection of Essays with translations and a Bibliography, éd. R. H. WOLFF, Colombus, 1959.*

M. SUSMAN, Die geistige Gestalt Georg Simmel, Tübingen, 1959.

H. MULLER, *Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel*, Berlin, 1960.

VI. - J. LAGNEAU, *Ecrits*, 1924; *Célèbres* leçons *et fragments*. 1950.

A. CANIVEZ, *Jules Lagneau, professeur de philosophie*, 2 vol., 1953.

VII. - L. BRUNSCHVICG. *Ecrits philosophiques*, éd. A. WEILL - BRUNSCHVICG et C. LEHEC, 3 vol., 1951 - 1958; *La modalité du jugement; De la vertu métaphysique du syllogisme selon Aristote*, trad. Y. BELAVAL, 1964; *Les étapes de la philosophie des mathématiques*, 3e éd., 1947; *L'expérience humaine et la causalité physique*, 1949; *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2e éd., 2 vol., 1953; *Agenda retrouvé, éd. J. WAHL*, 1948.

M. DESCHOUX, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, 1949.

D. Parodi, *Notice sur la vie et les travaux de Léon Brunschvicg*, Institut de France, 1946.

D. PARODI, *Du positivisme à l'idéalisme*, 2 vol., 1930.

R. POIRIER, *Notice sur la vie et les travaux de D. Parodi*, Institut de France, 1959.

R. LE SENNE, *Le devoir*, 1930; *Obstacle et valeur*, 1934; *Traité de morale générale*, 1942; *Traité de caractérologie*, 1949; *La découverte de Dieu*, 1955.

Les études philosophiques, numéro spécial, comportant une bibliographie, 1955.

IX. - F. RAUH, *L'expérience morale*, 5e éd., 1951.

L. BRUNSCHVICG, l'expérience morale chez Rauh, *Revue philosophique*, 1928.

الفصل الثالث عشر
الواقعية

(١)
الواقعية الانكلو ـ سكسونية

أراد وايلدون كار (١٨٥٧ ـ ١٩٣١) تعريف المثالية في أوسع عموميتها فأعطاها هذا المبدأ : إن المعرفة ليست علاقة خارجية (**نظرية في المونادات : معالم فلسفة مبدأ النسبية** : A THEORY OF MONADS:OUTLINES OF THE PHILOSOPHY OF THE PRINCIPLE OF RELATIVITY ، لندن ١٩٢٢) ؛ بل هي صورة من صور المبدأ العام للنسبية : فمن العبث السعي الى فهم الوقائع الفيزيائية بمعزل عن شروط التجربة . وبصدد هذا المبدأ تتفق المثالية النقدية ، ممثلة في انكلترا أيضاً بشخص ج . ف . ستاوت (انظر **الذهن والمادة** MIND AND MATTER ، ١٩٣١ ، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩) مع المثالية الهيغلية والذرائعية .

وليس على أي حال بين الذرائعية والهيغلية الانكلو ـ أميركية سوى خصومة أصدقاء لا تحول دون وحدة عميقة في الأفكار ؛ فما تبديانه من ميل الى العيني ، ولاحقيقة المجرد ، ومجهود تحقيق الذات فــي الوقائع ، كل ذلك سمة للهيغلية بقدر ما هو سمة للذرائعية ، ومرجعه ليس الى التجربة العلمية بمعناها الحقيقي ، بل بالأحرى الى

ضرب من الحدس بتقدم حيوي داخلي . كتب ديكنسون يقول : « إن الانسان مخلوق غير متناهٍ ، لا يني يخلق نفسه بنفسه ، وملؤه الامكانيات ... إنه يقدم العون لشيء ما واقعي هو في الوقت نفسه إلهي؛ ويقاوم شيئاً ما واقعياً هو في الوقت نفسه أيضاً شيطاني »[1] . والحال أن الوقائع ، كما سنرى ، مناوئة للأول كما للثاني على حد سواء .

إن المساجلة ذات الطابع الفلسفي بين المثاليين الهيغليين والذرائعيين يمكن أن تُردّ الى المسألة التالية : « هل العلاقات داخلية أو خارجية ؟ » . فإذا كانت داخلية ، أي اذا كان الحد لا يمكن أن يُفهم في ذاته بمعزل عن علاقاته بالحدود الأخرى ، فإن الكون يؤلف كلاً واحداً ، أزلياً ، ثابتاً ؛ وهذا ما يقول به أصحاب الواحدية المطلقة ؛ أما اذا كانت خارجية ، فإن الكون يمسي مجرد محصلة لأجزاء مستقلة : وتلك هي دعوى التعددية الذرائعية . إن العلاقة تكون خارجية متى ما كان دخول حد من الحدود في هذه العلاقة لا يغير طبيعة هذا الحد ؛ ومن قبيل ذلك علاقة « القريب من » أو « المنفصل عن » أو « الشبيه بـ » ، الخ . والحال أنه ثمة ، لدى الذرائعيين ، علاقة مستثناة (ضمنياً) من هذه القاعدة : ألا هي العلاقة المعرفية ، علاقة الذات بالموضوع ، لأن ماهية مذهبهم بالذات هي أن المعرفة فعل يغير الموضوع . ومن الممكن تعريف الواقعية المحدثة بأنها المذهب الذي يقبل بصرامة بمذهب العلاقات الخارجية ويسحبه على العلاقة المعرفية ، عائداً أدراجه على هذا النحو الى مذهب في الحس المشترك فحواه أن معرفة الشيء لا تغير شيئاً في الموضوع المعروف . وبحسب هذا المذهب ، يمكن أن يكون لموضوع المعرفة صفة غير ذهنية ؛ فما هو بحالة وجدانية ؛ وليس من الضروري أن نفترض بين الذات العارفة والموضوع أي وحدة في الطبيعة ولا أي فكرة أو حالة ذهنية وسيطة ؛

---

(١) نقلاً عن فال : **الفلسفات التعددية** ، ص ١٧١ .

وفي ذلك عودة الى مذهب الإدراك المباشر .

بيد أن العديد من الواقعيين المحدثين يستخلصون من الوجود الحصري للعلاقات الخارجية نتائج أخرى ترتبط بأوثق العرى بوجهات النظر الذرائعية : وأولاها أن القول الذي يوضع في موضوع من الموضوعات يمكن أن يكون صادقاً بحد ذاته بمعزل عن كل الأقوال التي يمكن أن توضع في علاقات الموضوع بغيره : وهذا بمثابة رد اعتبار ، ضداً على الهيغلية ، الى فلسفة ذرية تقول بأن وجود المعقد تابع لوجود البسيط ؛ وثانيتها أقرب الى أن تكون ضرباً من الأفلاطونية : فالعلاقات مستقلة عن الحدود ؛ وفضلاً عن ذلك ، وبحكم خارجية العلاقة المعرفية ، فإن للعلاقات وجودها في ذاتها كماهيات ، بمعزل عن وقوعها تحت المعرفة[٢] .

تلك هي ، في جملتها ، الأفكار التي طورها مور في **مبادىء الأخلاق** PRINCIPIA ETHICA (١٩٠٣) وفي **طبيعة الحكم** THE NATURE OF JUDGMENT (١٩٠١) ، وراسل في **مبادىء الرياضيات** PRINCIPLES OF MATHEMATICS (١٩٠٣) . ولقد كان قصد مور في مضمار الأخلاق أن يبيِّن أن الخيرية كيان نهائي ، ذو وجود موضوعي ، يمكن أن يُدرك ، لا أن يُحلل ؛ والأمر بالمثل فيما يتعلق بالحقيقة التي هي خاصية غير قابلة للتحديد لبعض الأحكام . واستحالة تحديد الحقية هي أكثر ما يميز الواقعية المحدثة عن الذرائعية ؛ وآية ذلك أن المعرفة في نظر الواقعية حضور مباشر للموضوع أمام الحدس . ومن ثم فإن حقية الحكم لا تكمن في تطابقه مع الواقع ؛ فالقول بأن هذا الحكم أو ذاك حق يعدل القول بأن في جملة الموجودات ارتباطاً معيناً بين بعض المعاني ، وهو أمر لا سبيل الى

---

(٢) بصدد العلاقة بين هذه الواقعية وبين المنطق الرياضي انظر برانشفيك : **مراحل الفلسفة الرياضية** ، ص ٣٧٠ ـ ٤١١ ؛ وقد انتصر كوتورا في **اللامتناهي الرياضي** L'INFINI MATHÉMATIQUE (١٨٩٦) لمذهب واقعي من هذا القبيل .

تحديده ، ولكن من الواجب الإقرار به مباشرة . على أن ذلك يتضمن أيضاً أن الواقع يتألف من معانٍ مضافة الى بعضها بعضاً . عالم الواقعية إذن عالم كيانات منطقية ، ولكنها لا تؤلف وحدة نظامية .

يقول راسل : « لقد صار المنطق المحرِّر الأكبر » ؛ وهذا القول يمكن أن يكون عنواناً لنتاجه في جملته : فهو يشجب ، بشيء من الاشمئزاز ، فكرة وضع الفلسفة في خدمة المصالح البشرية ؛ فالفلسفة تبغي ذهناً متجرداً لا يرضيه سوى البرهـان المنطقي . والمنطق « يحررنا » ، بمعنى أنه يدرس العلاقات التي تعود الى جميع العوالم الممكنة والتي هي بمثابة أبنية منطقية حرة يقع على عاتق التجربة أمر البت فيها . ومن الأمثلة النموذجية على نهج راسل هذا نظريته في إدراك الموضوعات الخارجية : فهو يأخذ على عاتقه ، انطلاقـاً من معطيات التجربة اليقينية التي ما هي بأشياء بل كيفيات QUALIA متغيرة باستمرار ، أن يـبني ، بوساطة القوانين المنطقية ، معاني الموضوعات الثابتة . فالاعتقاد المشترك هو أنه توجد موضوعات في مكان مشترك وأن هذه الكيفيات هي الظواهر أو المظاهر التي تسفر عنها هذه الموضوعات من وجهة نظري والتي لا منـاص من أن تتغير بتغير وجهة النظر : بيد أن الواقع في نظر راسل هو هذه الظواهر عينها ؛ فهي غير قائمة في مكان مشترك ؛ بل تؤلف عالمي الخاص في مكاني الخاص . إن الموضوع بناء منطقي صرف لا يستعين بأي كيانات أخرى غير الكيفيات ولا بأي إحالة الى واقع بعينه ؛ فهو النظام التام لجميع الظواهر ؛ ويعتقد راسل أنه أقام البرهـان على أن للنظام الخاصيات عينها التي يسندها الحس المشترك الى الموضوعات ؛ فالمكان المشترك يُبنى منطقياً بدءاً من أماكن خاصة بكل ملاحظ . وجلي للعيان كيف ينوب البناء المنطقي الحر ، في تصور راسل ، مناب الاعتقاد العفوي . ونحن واجدون هنا في أرجح الظن سبب تعاطف راسل مع الشيوعية ، مع إعادة البناء المنطقي للحياة الاجتماعية بدون أي استعانة بغريزة مشتركة ، بدءاً من المصالح الخاصة الخالصة

(انظـر ، علاوة على ذلـك : **المبادىء الـريـاضيـة** PRINCIPIA MATHEMATICA (بالاشتراك مع هوايتهد) ، ١٩١٠ ـ ١٩١٣ ؛ **المنـهـج العلمـي فـي الفلسفـة** SCIENTIFIC METHOD IN PHILOSOPHY ، ١٩١٤ ، الترجمة الفرنسية ١٩٢٩ ؛ **تحليل للذهن** AN ANALYSIS OF MIND ، ١٩٢١ ؛ **مشكلات الفلسفة** THE PRO-BLEMS OF PHILOSOPHY ، ١٩١٢ ، الترجمة الفرنسية ١٩٢٣) .

إذا أخذنا الواقعية بمعناها الدقيق ، تعين علينا أن نستبعد من الذهن كل ما هو موضوع : فالموضوع هو على الدوام واقع غير ذهني . وقد استخلص س . ألكسندر (**المكان والزمان والألوهية** SPACE, TIME AND DEITY ، ١٩٢٠) ، الاستاذ في جامعة مانشستـر ، النتيجة التامة من ذلك عندما رد الحياة الذهنية الى محض أفعال إرادة ، على اعتبار أن كل ما هو قابل للمعرفة يقع في جانب الموضوع . بيد أن الكسندر يسلِّم ، الى جانب المعرفة التأملية التي هي وعي (AWARENESS) بالموضوع ، بذلك الضرب من الامتلاك المباشر للواقع الذي تتلاشى فيه ثنائية الذات والموضوع ، والذي يسميه الاستمتاع (ENJOYING) .ويلزم عن ذلك أن الذاكرة لا يمكن أن تكون تأملاً لحدث من الأحداث في الماضي ، وإلا يكون موضوع ما قد أقحم على الذهن : بل قوام الذاكرة إحياء التجربة في الماضي . ويعتبر ألكسندر أن المعطى الأساسي لهذه التجربة الداخلية وجهة الفاعلية الذهنية ، وهي وجهة تتغير تبعاً لمضمون الموضوع ، مثلها مثل حزمة ضوئية تُوجَّه نحو الشيء المطلوب معرفته .

إن واقعية ألكسندر تنزع ، على خلاف واقعية راسل ، وعلى منوال الذرائعية والواحدية المطلقة ، الى رؤية للكون ، ولكنها رؤية متجردة ، على غرار الواقعية المحدثة ، من الانفعـال ، وإذا جاز التعبير ، عادمة الداخلية . إنه يرى قالب الأشياء في ذلك الواقع المركَّب الذي هو المكان ـ الزمان ؛ فمن تعييناته يستخلص المقولات قاطبة : فالوجود هو شغل شطر من المكان ـ الزمان ؛ والجوهر هو مكان يحده

نطاق تتعاقب فيه الأحداث ؛ والأشياء هي تأليف من حركات ؛ والعلاقات هي الروابط المكانية ـ الزمانية بين الأشياء ؛ والعلية هي الانتقال من حادث متصل الى حادث متصل آخر : وجميع هذه المقولات ، التي تتضمن بالنسبة الى المثالي الكانطي فعل ذهن يوحِّد متنوعات المكان والزمان ، هي في نظر ألكسندر تعيينات موضوعية . بل أكثر من ذلك : فهو يمضي ، في وصفه للذهن ، الى أبعد مدى ممكن في مماهاته بالجهاز العصبي الذي ما هو إلا تعيين للمكان ـ الزمان ؛ ولعل الوجهة الذهنية ، التي تقدم بنا الكلام عنها ، ليست في نظره سوى وجهة السيرورة الذهنية ؛ فهذه السيرورة توقفها فقط واقعة الوعي (AWARENESS) التي هي كيفية جديدة كل الجدة . وبصفة عامة ، لا يبدو أن نظام الكيفيات قابل للإرجاع الى المكان ـ الزمان ؛ فهي تدخل فكرة مستويات من الواقع ، وبالتالي من التقدم ؛ فثمة في الكون لا إله ، بل ألوهية ، هي في صميمها النزوع الى إيجاد أشكال أرقى فأرقى يعتمد كل شكل منها على ما دونه ، مثلما يعتمد الذهن فينا على الجسم[٣] .

ينبغي أيضاً أن نميز من واقعية ألكسندر واقعية كل من شادوورث . هـ . هودجسون (**ميتافيزيقا التجربة** METAPHYSICS OF EXPERIENCE ، أربعة مجلدات ، ١٨٩٨) ور . آدمسون (**تطور الفلسفة الحديثة** THE DEVELOPMENT OF MODERN PHILOSOPHY ، مجلدان ، ١٩٠٣) . فالأول يرى أن الوعي ليس فاعلية ، ومن ثم فإنه لا يستطيع أن يولِّد بذاته تصورات العالم الخارجي التي لا تجد في غير المادة شروط وجودها . أما آدمسون فيبيِّن ، ضداً على كانط ، أن وعي الذات نتاج للتطور الروحي ، ومن ثم فإنه لا يمكن أن يكون ركيزة للوجود الواقعي للأشياء . ولننوه أيضاً بمقالة ف . إ . مور (« دحض المثالية » ، في مجلة **فكر** MIND ، ١٩٠٣) ؛ فهو

---

(٣) انظر فيليب ديفو : **مذهب الكسندر** LE SYSTÈME D'ALEXANDRE ، ١٩٢٩ .

يفترض ، على منوال ألكسندر ، التمييز بين فعل التصور ، وهو وحده الذي يعود الى الوعي ، وبين الشيء المتصوَّر .

إذا كان الشيء القابل لأن يُعرف هو بتمامه في جانب الموضوع ، يلزم أن الوعي غير قابل لأن يُعرف . وقد رأينا كيف تملص ألكسندر من الصعوبة . ويحسمها الواقعيون الأميركيون على نحو مغاير تماماً ؛ فهم يأخذون بموقف عالم النفس ج . ب . واطسون (« علم النفس من وجهة النظر السلوكية ، في **مجلة علم النفس** PSYCH. REV ، ١٩١٣) الذي يسلِّم ، انطلاقاً من دراسة الحيوان ، بأنه اذا كان هناك علم نفسي فلا يمكن أن يكون له من قوام إلا في علم الأوضاع البدنية أو المسالك (BEHAVIOR) :وعلى هذا النحو يرى النور ذلك العلم النفسي الذي يقال له **السلوكية** ، والذي ما هو علم نفس بلا نفس فحسب ، بل بلا وجدان كذلك(٤) ، على نحو ما أن الميتافيزيقا عندهم بلا إبستمولوجيا . وقد عززت الحركة الواقعية المحدثة مواقعها في عام ١٩١٢ بصدور مجلة **الواقعية الجديدة** NEW REALISM بنتيجة تعاون ستة كتاب مختلفين . وقد أوضح أحدهم ، وهو ر .ب . بـرِّي (**الاتجاهات الفلسفية الحاضرة** PRESENT PHILOSOPHICAL TENDENCES ، ١٩١٩ ؛ **الصراع الراهن للمثل العليا** THE PRESENT CONFLICT OF IDEALS ، ١٩١٨) ، وكان تلميذاً لجيمس ، عدم جدوى الوجدان على النحو المقتضب التالي : إنه لا وجود لغير جسمنا ووسطه ؛ وواحدة هي الموضوعات التي هي وقائع فيزيقية والتي يمكن أن تصير واعية ، ولكن بشرط : وهو أن يكون لها ارتباط خاص بالجسم الذي يرد الفعل ؛

---

(٤) انظر بصدد هذه الحركة في مضمار علم النفس أ تلكان : **السلوكية ، أصل علم نفس رد الفعل وتطوره في اميركا** LE BEHAVIORISME, ORIGINE ET DEVELOPPEMENT DE LA PSYCHOLOGIE DE RÉACTION EN AMÉRIQUE ، ١٩٤٢ : وانظر بصدد العلاقات مع الواقعيةالمحدثة ص ٩٨ وما يليها .

فالنفسي هو هو المادي ، ولكن مأخوذاً في علاقة خاصة .

يتعارض الواقعية المحدثة إذن في جملتها ، وبخاصة لدى راسل وتلاميذه الأميركان ، تعارضاً تاماً مع الرومانسية وفلسفة الحياة والاتصالية . على أنه توجد لدى راسل نفسه مثنوية بين القوانين المنطقية ومعطيات التجربة ، مثنوية تستفحل لدى مارفن (**كتاب أول في الميتافيزيقا** A FIRST BOOK IN METAPHYSICS ، ١٩١٢) فتصل الى ضرب من مذهب لاعقلي يرى في التجربة المفردة معطى يحبط جميع الجهود الرامية الى وضعه تحت أي عدد يمكن تعيينه من القوانين ، بحيث يؤلف كل حدث جزئي حداً منطقياً نهائياً ؛ أفليس هذا الضرب من الواقع الممتنع على التحليل معاكساً من نواح كثيرة ، كما لاحظ ج . فال[٥] ، لنمط التحليل العقلي الذي تعتمده الواقعية المحدثة ؟

الى جانب الواقعية المحدثة رأت النور في أميركا مذاهب تمت اليها بصلة قربى لأنها مثلها واقعية ، ولكنها تختلف عنها بما تعطيه للروح من دور . فجورج سانتايانا (**أدلة الواقعية الثلاثة** THREE PROOFS OF REALISM ، ١٩٢٠ ؛ **حياة العقل** THE LIFE OF REASON ، ١٩٠٥ ـ ١٩٠٦) يرى في الآلية التفسير العقلي الوحيد للأشياء،وفي المادة العامل العلي الوحيد،وفي الوجدان مجرد ارتباط بما يجري في البدن وكصدى لاهتمامات الجسم؛لكنه يعتبر الوجدان بالمقابل المصدر الوحيد للقيم ؛ فمهمة العقل لا تكمن فقط في التفسير الآلي للأشياء ، بل في بناء ملكوت من القيم المثالية ، بحيث تتوافق متطلبات الحياة مع المثل الأعلى ويتوافق المثل الأعلى مع الشروط الطبيعية . وحس الروحي هذا عينه يطالعنا في مذهب مختلف تماماً هو مذهب هوايتهد (**مفهوم الطبيعة** THE CONCEPT OF NATURE ، ١٩٢٠ ؛ **السيرورة والواقع** PROCESS AND REALITY ١٩٢٩ ؛

---

(٥) الفلسفات التعددية ، ص ٢٣١ .

العلم والعالم الحديث[6] ، الترجمة الفرنسية ١٩٣٠) . فهو يعتبر أن من شأن الفصل بين الإدراك والانفعال ، بين هذه الوقائع النفسية والعلية الفاعلية ، وأخيراً بين العلية الفاعلية والقصد العاقل ، القضاء على كل كوسمولوجيا مقْنِعة . والحال أن الفلسفة الأوروبية بأسرها تقريباً ، ابتداء من ديكارت ، عاشت على هذا الفصل : فقد اخترع ديكارت فصل الجوهرين المفكر والممتد ، على اعتبار أن كلاًّ منهما لا يستلزم سوى ذاته ليوجد ، و « بذلك جعل من التفكك فضيلة » . وقد أفسح هذا المنهج في المجال ، انطلاقاً من مبادىء معينة ، أمام استخدام الاستنتاج ، منظوراً اليه عن خطأ على أنه منهج الفلسفة ؛ ومن ثم جرى التسليم بوجود الله باعتباره الماهية السامية التي يتفرع عنها كل شيء . ويذهب هوايتهد ، الذي وقع بقدر أو بآخر تحت تأثير حكمة الهند والصين ، في كل شيء مذهباً معاكساً تماماً لهذه الحالة الذهنية : فهو يسعى الى الإمساك بالاتجاه نحو الواقع الذي هو قيد الصنع أكثر منه الى الإمساك بالاستنتاج بدءاً من واقع جاهز . « المبدأ الذي أتبناه هو أن الوعي يفترض التجربة وليس العكس » ؛ وبالفعل ، إن هذا الكائن الفعلي أو ذاك ما هو ، من حيث هو كائن ذاتي ، « إلا ما الكون كائن عليه بالإضافة اليه ، بما في ذلك ردود فعله هو » . والبدن متجه بتمامه ، كما حاله الى حد ما لدى برغسون ، نحو تكوين تلك الذات ، بما يختاره في الكون من العناصر التي سيدمجها به . وينطلق هوايتهد من الأفكار التي عرضها و . جيمس سنة ١٩٠٤ في مقاله : **هل للوجدان من وجود ؟** فالأشياء المادية لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن الأشياء الذهنية : فأقصى الفارق بينها الفارق بين العام والخاص . وتنطوي السيرورة الخالقة على ضرب من الايقاع : فمن كون « عام » ، مؤلف من كثرة من الأشياء ، تقفز السيرورة الى الفردية الخاصة التي هي أشبه بالصُّوة ، بالمركز المثالي ، بالغاية التي

---

(٦) SCIENCE AND THE MODERN WORLD ، ١٩٢٦ . «م» .

تأتلف الأشياء على تحقيقها ؛ ثم تقفز من الفرد الخاص الى « عمومية الفرد المتموضع » الذي يؤدي دوره في الكون بصفته علة فاعلة . وفي مستطاعنا أن نقول إن التقدم الكلي ، عند هوايتهد ، أشبه بوصف مصبوغ بالمثالية لرد الفعل العضوي على الوسط ، على اعتبار أن المركز يغتني بفعل الوسط ويعيد اليه ما تلقاه منه . ولا مرية في أن هذا المذهب مذهب واقعي ، ولكن ليس بالمعنى الذي يعطيه هوايتهد لهذه الكلمة ، إذ يساوي بين الواقعية والمادية ، بل بمعنى أنه يحاول البلوغ الى كنه الأشياء فيما دون الأبنية التصورية التي توضع بينها وبين الذهن(٧) .

خلاصة القول إن مذهبه ، مثله مثل سائر المذاهب الانكليزية السالفة بدءاً من برادلي ، عبارة عن وصف للكون؛ فهي جميعها بمثابة حلول لـ « لغز أبي الهول » ، لا من منطلق القاعدة النقدية التي تتحرى في الكون القابل لأن يُعرف عن التعبير عن شروط معرفتنا بالذات والتي تنتهي على هذا النحو الى الظواهرية ، ولكن بجرأة الرؤية التي تمضي مباشرة الى لب الأشياء ، مزدرية الابستمولوجيا .

(٢)
الواقعية في ألمانيا :
هوسرل ورمكه

هل المنطق مستقل عن علم النفس ؟ إن هذه المناقشة تشرط الى حد كبير تطور الفلسفة الالمانية حتى يومنا هذا. فأنصار المذهب السيكولوجي هم بالإجمال خصوم للكانطية ؛ وسوف نرى كيف أن خصوم المذهب السيكولوجي هم بدورهم أعداء ألداء لها بحكم حركة دائرية .

---

(٧) انظر ج. فال: « مذهب هوايتهد النظري » ، في المجلة الفلسفية ، ١٩٣١ ، العدد ٥.

لقد رأينا سابقاً حجم الدور الذي أعطته مدرسة فريز لعلم النفس. كذلك يرى شتومف (**علم النفس ونظرية المعرفة** PSYCHOLOGIE UND ERKENNTNISTHEORIE ، ١٨٩١) مصدر عيوب الكانطية في الفصل بين نظرية المعرفة وعلم النفس : فلئن تكن المهمة النوعية لنظرية المعرفة تعيين المعارف الأكثر شمولية ، فإن مسألة معرفة كيف تكون هذه الحقائق الكلية ممكنة تدخل ، في رأي شتومف ، ضمن دائرة اختصاص علم النفس .

نستطيع ان نذكر في عداد المناطقة أنصار المذهب السيكولوجي سيغفارت (**المنطق** LOGIK ، ١٨٧٣ ـ ١٨٧٨) ؛ فهو لا يريد أن يرى في المنطق شيئاً آخر سوى دراسة بعض أفعال الفكر ؛ بيد أن المنطق يختلف عنده عن علم النفس ، أولاً بالقصد ، لأنه يتحرى عن شروط الفكر الحق والأحكام الكلية ، وثانياً بالمحتوى ، لأنه لا يأخذ في اعتباره سوى دائرة الفكر التي يمكن أن يكون فيها صدق أو كذب في الحكم . غير أن مناقشته لطبيعة الحكم السالب تفصح بجلاء عن المكانة التي يخص بها المسلك الذهني في المنطق ؛ فهو يقول إن الحكم السالب ليس أصلياً ولا مستقلاً نظير الحكم الموجب ؛ فليس له من معنى إلا بالاضافة الى محاولة إثبات موجب تمنى بالإخفاق ، واكثر ما يبرز طابعه الذاتي كوننا لا نستطيع أن نبين باستيعاب تام عما هو واجب النفي عن موضوع من الموضوعات ؛ ولئن أمكن لأرسطو أن يعارض السلب بالإثبات معارضة اتحاد المحمول والموضوع لانفصالهما ، فلأنه يسلِّم ضمنياً بدعوى المثل الأفلاطونية ، معتبراً المحمول موجوداً مستقلاً . ولا يرى ف . بيروزالم (**وظيفة الحكم** DIE URTEILSFUNCTION ، ١٨٩٣ ؛ **المثالية النقدية والمنطق الخالص** DER KRITISCHE IDEALISMUS UND DIE REINE LOGIK ، ١٩٠٥) هو الآخر في المنطق سوى نظرية في الفكر الحق ؛ وبالفعل ، إنه يدرس الحكم على أنه فعل فكري عندما يبيِّن أن صوره التقليدية لا تطابق الفعل المنجز حقاً والذي قوامه الفصل ، من خلال تصور واحد ،

بين « مركز للقوة » ، هو الذات ، وبين الحدث الذي يعبر عنه (مثل : الوردة تعبق بالرائحة) . ويتناول ب.إردمان في كتابه **المنطق** LOGIK (١٨٩٢) علاقات المنطق وعلم النفس ، فيعتبر أن موضوع المنطق الفكر كما تعبر عنه اللغة ؛ فهو إذن جزء من موضوع علم النفس . بيد أن المنطق ليس مع ذلك جزءاً من علم النفس ، لأنه علم صوري ومعياري . وهذا شيء ، وشيء آخر تماماً استقلال المنطق بالمعنى الذي يقصده خصوم المذهب السيكولوجي .

إن رائد هؤلاء هو فرانتز برنتانو (١٨٣٨ ـ ١٩١٧) ، الأستاذ في جامعة فورزبورغ ، الذي كان في أول عهده لاهوتياً كاثوليكياً ؛ فهو يميز بقوة الصحة المنطقية لفكرة من الأفكار عن منشئها السيكولوجي . كما يميز بين المنطق وبين علم المعرفة النفسيةالذي يتحرى عن العناصر النفسية الأخيرة التي تتألف منها الظاهرات النفسية كافة والذي يتيح إمكانية علم خصائص كلي ، على نحو ما حلم به لايبنتز ، يعلّم القوانين التي تولد الظاهرات بموجبها وتزول[٨].وتطورت في اتجاه مماثل أفكار أ.فون ماينونغ (١٨٥٣ ـ ١٩٢١) : ففي كتابه **حول موضوع النظام الأعلى** UEBER GEGENSTANDE HÖHERER ORDNUNG (١٨٩٩) زعم أن كل موضوع (وعلى سبيل المثال : المربع المستدير) يمكن أن يكون موضوعاً لمعرفة علمية ، حتى ولو لم يوجد وحتى لو لم يكن ممكناً : فـ « نظرية الموضوع » تتصور على هذا النحو الموضوع حر الوجود (DASEINSFREIE) في عموميته الكبرى ، بمعزل عن كونه مدركاً من قبلنا أو لا ، وعن كونه ذا قيمة أو لا بالإضافة الينا . وحتى في الموضوع ذاته يمكننا تمييز موضوعات من رتبة أعلى (من قبيل الاضافات) تفترض موضوعات من رتبة أدنى (المضافات) .

---

(٨) انظر مدخل أ. كراوس لطبعة **علم النفس من وجهة النظر التجربية** PSYCHOLO-GIE VOM EMPIRISCHEN STANDPUNKT لبرنتانو ، المكتبة الفلسفية ، ١٩٢٤ ، ص ١٧ ـ ٤٣.

ألف إ .هوسرل ، تلميذ ف . برنتانو والأستاذ في جامعة غوتنغن ثم في جامعة فرايبورغ، في أول عهده **فلسفة الحساب** PHILOSOPHIE DER ARITHMETIK (١٨٩١) الذي لم يصدر منه سوى جزئه الأول ؛ وقد أوضح فيه أن الغاية من اختراع الرموز العددية ومداورتها سد مسد الحدس العاثر للذهن البشري . وما كان لهذا المؤلِّف أن ينبىء على الاطلاق عن **مباحثه المنطقية** LOGISCHE UNTERSUCHUNGEN (١٩٠٠ ؛ الطبعة الثانية ١٩١٣ ـ ١٩٢١) التي شمل محتوى المجلد الأول منها (**مقدمة في المنطق الخالص** PROLEGOMENA ZUR REINEN LOGIK) ، علاوة على نقد موسع للمذهب السيكولوجي ، رسماً لحدود دائرة المنطق ، بينما لم يحتو المجلد الثاني (**مباحث في الفينومينولوجيا ونظرية المعرفة** UNTERSUCHUNGEN ZUR PHÄNOMENOLOGIE UND THEORIE DER ERKENNTNIS) إلا على دراسات تمهيدية لبناء تلك الدائرة .

يرتكز نقد المذهب السيكولوجي على التعارض بين القوانين السيكولوجية التي هي قوانين تجربية ، فضفاضة ، قاصرة على الاستلاحة وعلى المشاهدات الفعلية ، وبين القوانين المنطقية التي هي قوانين دقيقة ، أكيدة ، معيارية . وهذا التعارض بقي موضوعاً دائماً لتفكير إ . هوسرل ، ومحوراً لنتاجه . ويشف **المنطق الصوري والمتعالي** FORMALE UND TRANSZENDENTALE LOGIK (١٩٢٩) بصدد هذه النقطة الأخيرة عن الوضع الأخير لفكره : فهو يرى أنه ليس من اليسير استخلاص الصور المنطقية من الأحداث السيكولوجية التي تواكبها على نحو لا يقبل فكاكاً (ص ١٣٧) ؛ فالتصور والحكم والاستدلال هي ، على ما يقال ، أحداث سيكولوجية ، والمنطق فرع من علم النفس : لكن السبب العميق للمذهب السيكولوجي يكمن في النزعة الطبيعية الحسية ، في النزعة المتحدرة من لوك وهيوم والمضادة للأفلاطونية ؛ وثمة من يرى في الانطباعات الحسية المعطيات المباشرة وحدها ؛ ومن ثم لا يبقى لتفسير الصور المنطقية سوى

الترابط العلي طبقاً للقوانين السيكولوجية ، كالتداعي العادي مثلاً ؛ ويترتب على ذلك ضمناً ان المعطى الوحيد هو الواقع الحسي ، وأن المثالي أو اللاواقعي لا يمكن أن يُعطيا . والحال ، ما معيار الاستقلال الذي يصنع الموضوع (GEGENSTAND) ؟ معياره أن يبقى هو هو عددياً في ظهوراته المتعددة أمام الوعي (ص ١٣٨) : ووحدة الهوية العددية هذه يمكن أن تقال ، مثلاً ، في مجموع الروابط المنطقية التي تبرهن على نظرية فيثاغورس ، مثلما يمكن أن تقال في شيء حسي . ومؤدى فكر إ . هوسرل ، الموجه ضد كانط وضد التجربيين سواء بسواء ، هو أن معنى الموضوع ، المردود الى طابعه الخاص ، يفتح حقلاً أوسع بكثير من محض الموضوعية الحسية .

ويعمد هوسرل هنا الى استخدام معنى القصدية الذي سبق لبرنتانو أن عرضه.فما الجانب الذاتي والنفسي الصرف في المعرفة؟أنه الاتجاه نحو ... ، الإكباب على ... الموضوع ، وذلك ما يسميه برنتانو ، مستعيداً مصطلح المدرسيين ، **القصد** : فكل ما يتجه نحوه هو موضوع (GEGENSTAND) . وإن ما يورد موارد الخطأ في هذا المجال هو الفكرة الضيقة وغير الصحيحة التي نكوِّنها لأنفسنا عن البداهة ؛ فالبداهة كما يخيل الينا معيار للحقيقة ، يزودنا بوثوق مطلق ضد الخطأ ؛ أما في واقع الأمر فإن البداهة تشير الى « الصورة العامة للقصدية أو الوعي بشيء ما ، على نحو يكون معه الموضوع المتوعَّى واعياً ، بحيث يُدرك من قبل ذاته ويُرى من قبل ذاته » . وللبداهة أنواع ، أو بالأحرى تجارب ، بقدر ما للموضوعات من أنواع ؛ فالتجربة الخارجية مثلاً هي واحدة من تلك البداهات النوعية ، لأنها الكيفية الوحيدة التي تُمتلك بموجبها موضوعات الطبيعة من قبل ذاتها ؛ وثمة أيضاً تجربة أو بداهة بالموضوعات المثالية أو اللاواقعية التي يبقى كل موضوع منها مطابقاً لذاته عددياً مهما تعددت مرات تجريبه : فمفارقة الموضوع لذاته إن هي إلا مطابقته هذه لذاته . وما فلسفة ماخ أو

فلسفة فايهنغر ، التي تعد هذه المطابقة للذات وهماً ، سوى صورة من صور المذهب السيكولوجي ، ومما يزيدها خُلفاً على خلف أنها لا تتبين أن لتلك « الأوهام » بداهتها الخاصة بها .

جلي للعيان إذن أن هذه المعاداة للمذهب السيكولوجي هي بمثابة مجهود أخير لإرجاع الفكر الفلسفي الى ما قبل هيوم والمدرسة النقدية : وهو مجهود يضارع مجهودات المذهب الواقعي الساذج ، لكنه يختلف عنها اختلافاً عميقاً بنظريته عن موضوعية اللاواقعي .

إن رسم حدود المنطق الخالص ، كما يفهمه إ . هوسرل ، مباين بما فيه الكفاية لرسم حدود المنطق الصوري القديم ؛ وهو يسميه أيضاً نظرية العلم WISSENSCHAFTSLEHRE ،أو نظرية النظريات،أو **الرياضة الكلية** MATHESIS UNIVERSALIS :وهدفه تعيين الماهية التي نلتقيها في جميع العلوم النظرية ؛ وأما ضرورته ، بحسب ملاحظة سبق أن وردت في **فلسفة الحساب** وقد تكون هي المحرك لكل فكر هوسرل ، فتتأتى من نقص في الذهن الذي يعجز إلا في حالات نادرة عن الوصول إلى المعرفة المباشرة بالوقائع ، فيضطر الى استخدام دارة الدليل ؛ فهو سيدرس جميع العناصر التي يتألف منها دليل من الأدلة ؛ الربط المنفصل أو المتصل أو الشرطي للقضايا في صورة قضايا جديدة ؛ المقولات التي تصف الموضوع : الموضوعية ، الوحدة ، الكثرة ، العدد ، العلاقات ؛ التحري عن القوانين المؤسَّسة على هذه المقولات ، من قبيل علم القياس؛ ويصل في نهاية المطاف الى نظريات ، من قبيل النظرية الرياضية في المجموعات . جلي للعيان إذن أن هذا المنطق يتسع ليشمل ، مع المنطق القديم ، حقل المبادىء الرياضية ، مفهوماً بروح اللايبنتزية .

لكن إ . هوسرل يرى أن من الضروري ، قبل أن يتصدى لبناء ذلك المنطق ، أن يحدد ما يسميه بالفينومينولوجيا . فهذه اللفظة تشير ، بموجب المصطلح التقليدي ، إلى ذلك القسم التمهيدي من الفلسفة الذي يتحرى ، قبل أن يدرس الوجود الواقعي ، عن الكيفية التي يتجلى

بها في الوعي : فـ « فينومينولوجيا الروح » كما وضعها هيغل تشتمل على المراحل التي يمر بها الانسان حتى يعي الروح ؛ أما لدى إ . هوسرل ، وتحديداً في **المباحث المنطقية** ، فإن الفينومينولوجيا هي الوصف السيكولوجي المحض (غير المترافق بأي محاولة للتفسير أو للتكوين) لأفعال الفكر التي نبلغ عن طريقها الى الموضوعات المنطقية ؛ فنحن نعبر عن هذه الموضوعات بألفاظ دالة . فما المقصود بفعل « عبَّر » أو بفعل « دلَّ » ؟ ذلك هو سؤال فينومينولوجي : فعلم النفس التكويني كان يحل هذه المسألة بالاعتماد على التداعيات في المقام الأول ؛ أما عند هوسرل فالتعبير خاصية للفظة لا تقبل الإرجاع ؛ وهذا ما يجعلنا نتعقل باللفظة شيئاً ما . والدلالة أو المعنى ليست رهناً بتداعيات عسفية ومتقلبة ، بل هي ثابتة تماماً ، ومن قبيلها مثلاً معنى العدد ١ ؛ فالدلالة إذن موضوع حقيقي ، وهي مـوضوع المنطق الخالص ؛ فهو يدرس أنواعها وعلاقاتها : ومن منظاره فإن « الدلالة الكلية » ، من قبيل دلالة الحيوان أو الأحمر ، لها وجودها مثلها في ذلك تماماً مثل الدلالة الفردية ، من قبيل دلالة قيصر .

سؤال آخر تطرحه الفينومينولوجيا مفهومة بهذا المعنى : ما فعل التفكير DENKEN ؟ لقد رأينا أن الفكر فعل قصدي ، توجه نحو شيء ما : لكن بما أن هذا الشيء شيء واحد ، فإن « القصد » يمكن أن يكون مختلفاً : فمن الممكن أن نتعقل ذلك الشيء تعقلاً خالصاً ، أو أن نمثله ، أو أن نثبته ؛ وهذه كلها « كيفيات » مختلفة للقصد ؛ وحتى إذا كان الأمر أمر فكر خالص ، فإن الموضوع الواحد يمكن أن يكون كلاً من أفكار مختلفة : كأن يتم إدراكه على أنه متساوي الزوايا أو متساوي الأضلاع مثلاً . ومن الواجب أن نميز من الفكر المعرفة التي يصفها هوسرل بأنها « تحقيق ERFÜLLUNG للقصد » ؛ وقد تكون المعرفة كاملة إذا كان الموضوع الذي نتجه اليه بالفكر قائماً هو ذاته في الوعي ، من قبيل العدد مثلاً ؛ وتكون ناقصة في الإدراك الخارجي ، حيث لا يُدرك الموضوع إلا من منظور معين .

إن الفينومينولوجيا ، مفهومة على هذا النحو ، هي واحدة من السمات المميزة للرياضيين الفلاسفة ، ونلتقيها حتى لدى ديكارت ؛ فهي ضرب من التجزئة في المبادىء التي ينضاف واحدها الى الآخر على غرار المعطيات المثالية المتقارنة ، على اعتبار أن الرياضي لا ينشد أبداً وحدة المبادىء ، بل يبغي في المقام الأول وضع لائحة بجميع المبادىء اللازمة والكافية للاستنتاج . بيد أن هوسرل لم يكتب قط المنطق الذي كان يفترض بتلك المباحث أن تكون بمثابة تمهيد له . أما في **أفكار من أجل فينومينولوجيا خالصة وفلسفة فينومينولوجية** IDEEN ZU EINER REINEN PHÄNOMENOLOGIE UND PHÄNOMENOLOGISCHE PHILOSOPHIE ، الذي صدر ضمن المجلد الأول من **حولية الفلسفة والبحث الفينومينولوجي** JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND PHÄNOMENOLOGISCHE FORSCHUNG (١٩١٣) ، فإنه يتناول هذه المرة الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الفلسفي الأساسي الذي يفترض فيه أن يضع الفلسفة في عداد العلوم الدقيقة من قبيل الرياضيات ؛ وخلافاً لما كان سيتبادر الى الأذهان في القرن السابع عشر أو الثامن عشر ، فإن ذلك لا يعني أنه يتعين عليها أن تتخذ شكل الاستنباط بدءاً من مبدأ واحد يتيم ، بل يعني أنه يتحتم عليها أن تتحرى عن مبادئها على منوال الرياضيين باعتبارها حدوداً مثالية وثابتة ، متقارنة ، مستقلة عن دفق التجربة ، بدون أن تشغل نفسها بأصلها ومنشئها . والغرض من الفينومينولوجيا ، التي تسمى أيضاً علم الماهية أو العلم الجوهري ، توفير الوسيلة لكشف تلك الحدود ؛ ومبدؤها أن تأخذ ببساطة الأشياء على نحو ما تعرض للحدس أولاً بأول وكما تعطي نفسها : والحال أن الحدس الاعتيادي والأكثر بساطة وعفوية بالعالم يعطينا ، في صورة خليط متداخل ، دفقاً من الأحداث وحدوداً ثابتة ، تارة تظهر وطوراً تختفي ، ولكن بدون أن يتبدل فيها شيء ، من قبيل الأزرق ، والأحمر ، والصوت ، وفعل الحكم ، الخ ؛ وليس في ذلك ما يشبه من قريب أو بعيد ما يسمى

بالأفكار العامة أو المجردة ، التي تتكون بالتأليف والتقريب ، وإنما المقصود ماهيات ثابتة على غرار المثُل الأفلاطونية ، تتم معرفتها بحدس خاص هو حدس الماهيات WESENSSCHAU ؛ وهذا الحدس قبلي ومستقل عن التجربة : لكنه لا يمكن أن ينفصل عنها إلا عن طريق ذلك التحليل الفينومينولوجي الذي يسدّ الى حد ما ، في فكر هوسرل ، مسد الجدل الأفلاطوني : فوسيلته الأساسية هي **الترحيل** AUSSCHALTUNG و **الوضع بين قوسين** . ومن الأمثلة النموذجية على ذلك ماهية الفكر أو القصدية التي نحصل عليها باستبعادنا من المعرفة الموضوعات ، وبعدم احتفاظنا إلا بالتوجه اليها ؛ لكن ما يُستبعد و« يوضع بين قوسين » يمكن أن يُحلل بدوره فينومينولوجياً عن طريق استبعاد بالاتجاه المعاكس . وواضح للعيان أن المعطيات التي يكون منها الانطلاق برسم هذا التحليل هي معطيات عينية ، ولكنها ليست بالضرورة واقعية ؛ فالوهم العيني يسمح لنا باستخلاص الماهيات عينها التي يسمح لنا باستخلاصها الواقع . ولزام على الفلسفة (وعن هذا السبيل يعقد إ . هوسرل في كتابه **تأملات ديكارتية** صلة قربى بين فكره وفكر ديكارت) أن « تضع بين قوسين » مؤقتاً كل ما هو معطى ، لا الوقائع المادية وحدها ، بل كذلك الماهيات الرياضية ، لتصل الى الحدس بماهية الوعي وأحواله المختلفة (الوعي الواضح والمبهم ، الوعي الذي يعتمد على العلامات أو الصور أو الفكر الخالص ، الخ)[٩] .

الأفكار هي إذن أيضاً مقدمة لفلسفة لم تكتب بعد . وآخر كتب هوسرل (**المنطق الصوري والمتعالي** ، ١٩٢٩) يعود الى مشكلة **المباحث المنطقية** حول رسم حدود المنطق ، ولكن عبر شاغل جديد

(٩) انظر إ . ليفيناس : « حول افكار هوسرل » ،في **المجلة الفلسفية** ، ١٩٢٩ ، العدد ٣ ؛ ج. برجيه : **الكوجيتو في فكر هوسرل** LE COGITO DANS LA PENSÉE DE HUSSERL ، ١٩٤١ .

كل الجدة ، ألا هو إعادة الاعتبار الى الانطولوجيا الصورية التي أبطلتها الكانطية . هاكم جوهر برهنته : ان التحليل الرياضي التقليدي ، مثله مثل الرياضيات الحديثة التي تصطنع معاني المجموع وتبديل المحل والتركيب ، يستندان كلاهما الى موضوع بصفة عامة ، الى شيء ما بصفة عامة ؛ وهما يعلِّماننا جميع صور الاستنتاج التي يمكن تخيلها (المجموعات ، التوافيق ، السلاسل ، الكل والـجزء) والتي تفسح في المجال أمام إمكانية اكتشاف خاصيات جديدة دوماً : الرياضيات إذن أنطولوجيا صورية . وبالمقابل ، إن منطق أرسطو هو علم للبرهنة وبحثه الوحيد هو الحكم ذو الموضوع ـ المحمول ؛ فليس هو نظرية في الموضوع ، بل هو محض نظرية في القضايا ؛ وصحيح أنه يمكن التعاطي مع المنطق الصوري وكأنه حساب جبري ، واحتذاء حذو بول BOOLE في جعل الحساب العددي حالة خاصة من الحساب المنطقي ، لكن المنطق يبقى مع ذلك نظرية في القضايا أو في المنطوقات بصدد الأشياء . وفي رأي هوسرل أن هذا التعارض واجب الاختزال : فجميع صور الموضوعات ، من روابط وعلاقات ومجموعات ، تتجلى في صور الحكم : ومن قبيل ذلك ، مثلاً ، أن العملية التي يُحوَّل بها « الحكم الجمعي » (الحكم الذي يكون موضوعه جمعاً) الى حكم يثبت فيه المحمول استناداً الى جمع تتعاطى مع معاني الموضوعات عينها التي تتعاطى معها الرياضيات . وعلى هذا يكون المنطق الصوري ، مثله مثل الرياضة ، نظرية في الموضوع ؛ وضداً على كانط يعتقد هوسرل أن المنطق الصوري هو من الأساس متعالٍ ، وأنه يتطلب نقداً مثله مثل المنطق المتعالي ؛ وقوام هذا النقد هو التحليل الفينومينولوجي للشروط الذاتية لمعرفة الماهيات المنطقية .

إن هوسرل هو في المقام الأول رياضي ومنطقي : بيد أن روح مذهبه يمكن أن يدلف وقد دلف فعلاً الى جميع مضامير الفكر الفلسفي . فجميع الفروع العلمية التي من قبيل علم النفس والأخلاق وفلسفة الدين ، والتي هيمنت عليها على امتداد القرن التاسع عشر بأسره

تقريباً أفكار النشوء والتكون الوئيد ورد المركب الى البسيط ، تبدو أنها ميدان لا يصلح إطلاقاً لتطبيق نظرية هوسرل ؛ ومع ذلك فقد وقع اختيار ماكس شلر (١٨٧٥ ـ ١٩٢٩) ، الأستاذ في جامعة كولونيا ، على هذا الميدان تحديداً ليستوحي فيه الروح الفينومينولوجي بأصالة . فالقيم الخلقية والدينية بوجه خاص تبدو أنها تتبع بمزيد من التخصيص للعاطفة أو لمجرى التاريخ ؛ فقوامها في أحسن الأحوال طرائق في الحكم قد تكون ضرورية انسانياً ، ولكنها منقطعة الصلة بالوجود . والحال أن شلر يجد في القيم تلك الصفة عينها التي عدها هوسرل علامة موضوع وماهية ، ألا هي صفة الوحدة العددية عبر تنوع المظاهر : فالمستحب والمقدس كيفيتان مثلهما مثل الصوت واللون ، وتبقيان هما هما مهما اختلف حاملهما ؛ فالقيمة إذن موجود مستقل عن الحامل النفسي والرغبات ، ولا يحتمل إطلاقاً النشوء والتكون ؛ ووحدها القدرة على الانفعال بالقيم هي القابلة للتطور : ومثل هذا الفهم للقيمة بعيد عن كانطية فندلباند المحدثة بعده عن المذهب الطبيعي . وفي هذه الشروط ، يتسم تصنيف القيم كما يقترحه شلر بتلك التجزئة عينها التي يتسم بها حدس الماهيات WESENSSCHAU لدى هوسرل ؛ فما من رابط أو مبدأ مشترك بين أنواع القيم الأربعة التي يميزها : المستحب والمستكره ، القيم الحيوية (من قبيل النبيل والعامي) ، القيم الروحية (قيم المعرفة والفن والقانون) ، والقيم الدينية أو القدسيات (**الصورية في الأخلاق وأخلاق القيم المادية** DER FORMALISMUS IN DER ETHIK UND DIE MATERIALE WERTETHIK ، ١٩١٣ ـ ١٩١٦ ؛ **قلب القيم** VOM UMSTURZ DER WERTE ، ١٩١٩) .

كانت القبلية في الأخلاق تتطلب ، في رأي كانط ، الصورية : فحرية الإرادة لا تكون مضمونة إذا كانت الأخلاقية مرهونة بمعرفة خير بعينه . أما شلر فيعتقد أنه مستطيع ، بنظريته في القيم المعروفة قبلياً ، أن يؤسس مذهباً قبلياً أخلاقياً مادياً . ونذكر ، ولا بد ، أن صورية كانط

كانت تقتضي أن يكون الدين مرهوناً بالأخلاق على سبيل المسلّمة . أما قبلية شلر المادية فتعتق الدين من هذا المطلب . وبصفة عامة ، فإن الفينومينولوجيا تحبذ الدين . فالعقبة الكؤود التي نصبتها الفلسفة في وجه الدين منذ عصر النهضة هي توكيدها بأن الدين فصم الوحدة الذهنية والعقلية ؛ فما كان له أن يجد مكانه في النظام العقلي إلا إذا بقي ديناً عقلانياً أو طبيعياً ؛ لكنه بصفته ديناً إثباتياً يستند إما إلى النقل وإما الى الحدس الصوفي ، فإنه يبقى على هامش التيار العقلي . ولا يبدو أن ثمة مجالاً للشك ـ وذلك بقدر ما يمكن للمرء أن يحكم على عصره ـ في أن القرن العشرين سيكون هو القرن الذي سيشهد وهناً في ذلك الهوس العقلي الذي أفصح عن نفسه لدى ديكارت بفكرة وحدة العلم . وسيكون من نتيجة هذا الوهن بداية تفكك يتأدى الى الانعتاق من مطلب الوحدة العقلي الذي يوصم بأنه ضرب من واحدية سطحية . وما تجزئة الماهيات في الفينومينولوجيا إلا مثال على ذلك ؛ وقد رأينا بالفعل أن منطلق هذه التجزئة مطلب صادر عن المنهج الرياضي (استقلال المنطلقات الضرورية للبرهنة) ؛ لكنها سرعان ما تخرج من المجال الذي رأت فيه النور لتقدّم الأساس لمذهب يعطي حقاً متساوياً لكل فرع من فروع العلم ، من أخلاق وعلم جمال ودين ، بإسناده كل واحد منها الى حدس بماهيات متمايزة وغير قابلة للاختزال .

وفي رأي ماكس شلر ، الذي انتهى شخصياً الى اعتناق الكاثوليكية ، أن فلسفة الدين ليست علم نفس يحلل ويختزل ، بل هي حدس ببعض ماهيات تتجلى في تجربة دينية أصيلة لا تقبل الاختزال ؛ فليس هناك ، في نظر شلر ، تطور ديني بحق معنى الكلمة ، لأن الماهية الأساسية ، التي ليس الدين إلا حدساً بها ، هي ماهية المقدس ، التي تبقى هي هي سواء أطبقت على موجود متناهٍ أم على موجود غير متناهٍ ؛ وليس ثمة من إيمان آخر سوى ذلك الايمان الذي يستند الى حدس ؛ فالإيمان المسيحي مثلاً ينطلق من حدس المسيح بالله . وتلك الماهيات التي نكتشفها بالتحليل في الدين ، كما هو معطى لنا ، هي التالية :

ماهية الالهي ، أي ذلك الموجود الذي له ، في مضمار المقدس ، قيمة مطلقة ؛ وصور تجلي الإلهي ؛ والفعل الديني الذي هو إعداد ذاتي لدى الانسان للإمساك ، عن طريق ذلك التجلي ، بالقيمة المطلقة . وهذه القيم لا تقبل الإرجاع الى غيرها ، وتحديداً الى القيم الخلقية ، على الرغم من أن شلر يسلِّم باستحالة فصل المسلك الخلقي عن المسلك الديني . وصورة العالم عند شلر يهيمن عليها إيمانه الديني ؛ فالعالم يتقدم بصورة طبيعية ، بدءاً من السقطة الأصلية ، باتجاه انحطاط تدريجي ؛ وفي هذا الكون ، الذي أثبتت النظرية الفيزيائية في النسبية تناهيه ، يدلنا قانون انحطاط الطاقة على انخفاض الطاقة كيفاً ؛ فتطور التاريخ يحكمه ميل تدرجي للمجتمع الى استرقاق نفسه لصالح الحاجات الاقتصادية وحدها ؛ فثمة قدرة شيطانية فعلية تصارع ضد الله (**الأزلي في الانسان** VOM EWIGEN IM MENSCHEN، ١٩٢١).

وواضح هنا ميل شلر الى الفصل والتقسيم الى تقاطيع متمايزة ، نظير مدرسة الرسم التي خلفت الانطباعية ؛ ويتجلى هذا الميل أيضاً في فهمه لعلم النفس حيث يقبل ، كمعطيات مباشرة وحدسية ، بخمس دوائر متمايزة أتم التمايز : العالم الخارجي ، العالم الداخلي ، الجسم ، وعي الغير ، الألوهية . ونحن لا ندرك أصلاً هذه الواقعات إلا بوساطة « حواس » لا تدع شيئاً يمر في الوعي إلا ما كان نافعاً في الزمن الحاضر للحياة ؛ والحس الداخلي هو ، من هذا المنظور ، في مثل وضع الحس الخارجي ؛ فله ، مثله ، أوهامه ، لأنه لا يدرك سوى جزء من الأحوال الباطنة .

كتب مارتن هايدغر ، الأستاذ في جامعة فرايبورغ ، دراساته الأولى حول الفلسفة المدرسية ، ثم راح ينشر كتاباته حتى عام ١٩٢٩ في **حولية الفلسفة والبحث الفينومينولوجي** التي كان يصدرها هوسرل منذ عام ١٩١٩ (**الوجود والزمان** SEIN UND ZEIT ، ١٩٢٧ ؛ **في ماهية العقل** VOM WESEN DES GRUNDES ، ١٩٢٩) ، وركيزة فكره بعض المشاعر الأساسية التي ترتبط لا بهذا

الموضوع الجزئي أو ذاك ، بل بالوجود بصفة عامة وأحواله : القلق ، الهم ، الحصر ، الألفة ، السأم ، العزلة ، الدهشة ، الضيق ؛ فمشاعر من هذا القبيل هي التي تجلو ماهية العالم . وحتى نعرض وجهة نظره باقتضاب نستطيع ان ننطلق مما هو مباح لنا أن نسميه بنزعته المعادية للديكارتية : فقد حدد ديكارت ماهية العالم صارفاً النظر عن الشيء المفكِّر ، وحدد ماهية الشيء المفكِّر مفترضاً ، في شكله المنهجي ، انتفاء وجود العالم ؛ ومثنوية الجواهر هذه جعلته يستبعد نهائياً الأنطولوجيا السكولائية . والحال أن الذات بلا العالم التي قال بها لا تعدو أن تكون وهماً ؛ فالمعطى ، أو الوجود الفعلي هو الوجود ـ في ـ العالم (SEIN- IN- DER- WELT) ؛ وليس المقصود بذلك مجرد التعاطي مع الأشياء الخارجية التي تحيط بنا ، بل الشعور بالوجود في كلية الموجود : « إذا صح أننا لا ندرك أبداً كلية الموجود في ذاتها وبصورة مطلقة ، فلا ريب بالمقابل في اننا متواجدون في وسط هذا الموجود الذي تتكشف لنا كليته بطريقة أو بأخرى ... وأغلب الظن أننا نرتبط في مساعينا المشتركة بهذا الموجود أو ذاك ؛ ومن ثم يمكن ان يتبدى لنا الوجود اليومي متجزئاً ، بيد أنه يحافظ مع ذلك على تلاحم الموجود في كليته ، وان يكن هذا التلاحم محتجباً بقدر أو آخر خلف ستار من الإبهام . وإنما عندما لا نكون منشغلين تمام الانشغال بالأشياء أو بأنفسنا تتبدى لنا تلك الكلية ، وعلى سبيل المثال في حال السأم العام والعميق ... فالسأم العميق ، إذ يمتد في أسحاق الوجود كضباب صامت ، يخلط الاشياء والناس وذواتنا خلطاً عجيباً في لاتمايز عام . هذا السأم هو تكشف للموجود في كليته »(١٠) . وعلى المنوال نفسه يكشف لنا الحصر (ANGST) ، ذلك

---

(١٠) **ما الميتافيزيقا ؟** ترجمة كوربان ، متبوعة بترجمة **في ماهية العقل** ، وبمقتطفات من **الوجود والزمن** ، وبمقالة **كانط ومشكلة الميتافزيقا** ، باريس ١٩٢٨ . انظر أ. دي فايلنز · **فلسفة م. هايدغر** LA PHILOSOPHIE DE M. HEIDEGGER ، لوفان ١٩٤١ .

الشعور المباين جداً لشعور الخوف ، لأنه ليس له موضوع محدد ولأن موضوعه يُستشعر باعتباره كلية ، يكشف لنا عن العدم الذي في قلبه يكون وجود الموجود ؛ فما يرهقنا في الحصر هو غياب الشعور بالألفة ، وحس الغرابة ، ومعه تلاشي الأشياء .

إن المشكلة الفلسفية الأساسية ، مشكلة الوجود من حيث هو وجود ، وجود الموجود، لا يمكن أن توضع إلا إذا أفلتنا ، عن طريق الثقافة المحرِّرة من تلك المشاعر الكلية ، من إسار الأصنام التي اصطنعناها لأنفسنا لنتحاشاها والتي « اعتاد كل واحد منا على اللواذ بها زاحفاً على قدميه » ، ومنها مثلاً المطلق الإلهي الذي نُطمئِن إليه الموجود ، أو ببساطة اكثر حس الألفة المرتبط بتعاطينا مع الأشياء(١١).

تفصح كتابات نيقولاي هارتمان (**مبادىء لميتافيزيقا في المعرفة** GRUNDZÜGE EINER METAPHYSIK DER ERKENNTNIS ، ١٩٢١ ، الطبعة الثانية ١٩٢٥ ؛ **في أساس الأنطولوجيا**، ZUR GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE ، ١٩٣٥ ؛ **الإمكان والواقع** MOGILICHKEIT UND WIRKLICHKEIT، ١٩٣٨ ؛ **بناء العالم الواقعي** DER AUFBAU DER REALEN WELT ، ١٩٣٩) عن ميول مماثلة في طبيعتها للميول التي تقدم الكلام عنها . فهو يعتقد أن مشكلة المعرفة تغلف مشكلة الوجود ، فلا يمكن أن تعالج بدونها ، ولكنها لا تختلط بها ؛ فوجود الموضوع لا يرتد الى كونه مجرد موضوع بالاضافة الى ذات ؛ فالعلاقة التي تسمى بالمعرفة علاقة بين موجودات لها وجودها المستقل عن هذه العلاقة ؛ ونظرية المعرفة تنطلق بالضرورة من نظرية في الوجود ؛ وحتى عندما تكون نقدية خالصة ، فإنها تثبت ضمنياً ان الوجود مضاف الى المعرفة . وبدون أن

---

(١١) انظر غورفتش : **الاتجاهات الراهنة للفلسفة الالمانية** LES TENDANCES ACTUELLES DE LA PHILOSOPHIE ALLEMANDE ، ١٩٣٠ ؛ ليفيناس : **نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل** LA THÉORIE DE L'INTUITION DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL ، ١٩٣١ .

يكون في مستطاعنا هنا التوقف عند الحلول ، فإن وضع المسألة بحد ذاته يفصح عن إثبات للمذهب الواقعي .

لا ريب في أن مذهب يوهان رمكه (**الفلسفة كعلم عقلي** PHILOSOPHIE ALS GRUNDWISSENSCHAFT ، ١٩١٠) متمايز للغاية عن الفينومينولوجيا ، بيد أنه يمت مع ذلك بصلة ما الى المذهب الواقعي ، وإن كان يعتبر أن فكرة واقع آخر غير الوعي فكرة غير ذات معنى . ويعتقد رمكه أنه برهن على أن مذهب وحدة الوجود من جهة أولى ، والمذهب السيكولوجي والمذهب الظواهري من الجهة الأخرى ، خطل كلها . فالواقعي هو ما كان على ارتباط من حيث الفعل مع شيء آخر ؛ ولا فعل ، أصادراً عن فاعل ، أم واقعاً على مفعول ، إلا بين أفراد ، ولا شيء يفعل في ذات نفسه ؛ والفعل بالاضافة الى الفرد هو أن يكون شرط التغير بالاضافة الى فرد آخر : ويلزم عن ذلك أن واقعاً كلياً ، من قبيل إله مذهب وحدة الوجود ، هو تعبير غير معقول . ومن جهة أخرى ، إن الوعي والبدن فرديتان مختلفتان كل الاختلاف ، ووحدة البدن ـ الوعي لا تؤلف أبداً فرداً ؛ ليس الانسان إذن فرداً ، بل وحدة فعل فردين : وجلي للعيان هنا كيف يتم على هذا النحو استبعاد المذهب الظواهري الذي يرد كل شيء الى الوعي . ويبدو أن المذهب بتمامه هو مجرد تطوير للإحراج الافلاطوني في محاورة **خارميدس** : لا أحد يفعل في ذات نفسه .وهذا بمثابة نفي لكل فعل محايث .

(٣)
الواقعية التوماوية المحدثة

ان التوماوية ، التي صارت الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية منذ صدور الرسالة البابوية المعروفة باسم AETERNI PATRIS عام ١٨٧٩ ، قد حظيت بوجه عام ، بنزعتها الواقعية وبما أفصحت عنه من رد فعل مضاد لديكارت وكانط ، بتعاطف الفينومينولوجيين الذين ينتمي

كثيرون منهم على كل حال الى أصل كاثوليكي . فالأب إريخ برزيوارا ، من رهبانية اليسوعيين ، ميز في معرض رسمه لتاريخ حركة الفلسفة الكاثوليكية في مجلة **الدراسات الكانطية** KANTSTUDIEN (المجلد ٣٣ ، ص ٧٣) ثلاثة اتجاهات فيها : التوماوية الخالصة كما تمثلها المدارس الدومينيكانية ؛ ودراسة نشأة الفلسفة التوماوية في العصر الوسيط كفلسفة مستقلة (الدراسات التاريخية التي قام بها كل من إهرل وغرابمان وباومكر وجلسون) ؛ وأخيراً فلسفة مدرسية محدثة خلاقة تفرعت هي نفسها الى تيارات شتى . ويميز المؤلف اثنين من هذه التيارات : الميتافيزيقا المسيحية والتوماوية المحدثة . فالميتافيزيقا المسيحية تبحث في المسائل الفلسفية التي يفترض اللاهوت حلها : الحقيقة ، وجود العالم الخارجي ، طبيعة النفس : وذلك هو موضوع مباحث غوتبرليه والكاردينال مرسييه وغايزر وجيملي ؛ وهي مباينة بما فيه الكفاية ، على ما يرى الكاتب ، للتوماوية المحدثة ، وينعتها بأنها موليناوية محدثة ؛ وذلك لأن دعوييها الأساسيتين هما : « إن تعقل الجزئيات سابق على تعقل الكليات » ، وهذا بمثابة أساس «لمذهب واقعي نقدي » بالمقابلة مع « الواقعية الساذجة » على نحو ما قالت بها التوماوية التي تراءى لها أنها تدرك الماهيات في الجزئيات ، و « أن الفرد تحت حكم الصورة»، مما يتأدى الى ميتافيزيقا تُؤسس على العينيات لا على المبادىء الأولى .

هذه الموليناوية ، التي هي أرسطوطاليسية ، يريدنا الأب برزيوارا أن نفرِّقها عن التوماوية المحدثة الفرنسية بالصورة التي اتخذتها لدى الأب سرتيانج والأب غاريغو - لاغرانج ، والتي يطيب له أن يتعرف فيها تأثير الروح البرغسوني : ذلك أنها تسلِّم ، من جهة أولى ، بأولوية الميتافيزيقا التي تنفذ الى لب الوجود على العلوم : فالعقل الكلي والماهوي سابق على العقل الجزئي وعلى العقل الذي يميز ويقارن ؛ ومن جهة ثانية ، إن الطبيعة موجود حافز للطاقة ، صيرورة لا تحقق أبداً الماهية ؛وذلك هو التمييز الواقعي بين الماهية والوجود

الفعلي بالتعارض مع تمييز المولينياوية العقلي . وتجد التوماوية المحدثة تكملتها في موقف الأب ماريشال من كانط في **نقطة بدء الميتافيزيقا** POINT DE DÉPART DE LA MÉTAPHYSIQUE ، حيث يسعى الى تجديد نقدية كانط . بدون السقوط في اللاأدرية .

تلك هي واحدة من آخر الشهادات حول حركة تتبوأ مكانة عريضة في أيامنا : وجلي للعيان كم هي متشعبة ومتنوعة المظاهر ، ولكنها تمت بصلة قربى ، بحكم نزعتها الواقعية ، الى المذاهب التي نحللها في هذا الفصل .

إن نزعتها الواقعية العقلية تضعها في موضع المعارضة إزاء المثالية أو الظواهرية الكانطية وإزاء الواقعية الحيوية البرغسونية في آن معاً : وقد كان ج.ماريتان بوجه خاص (**الفلسفة البرغسونية** LA PHILOSOPHIE BERGSONIENNE ، ١٩١٤) قد أوضح ثاني هذين التعارضين : « إن السيد برغسون ، إذ يحل حدسه محل العقل ، والديمومة أو الصيرورة أو التغير المحض محل الوجود ، يعدم وجود الأشياء ويهدم مبدأ الهوية » (ص ١٤٩) ؛ فالفعل الذي يكون هو الواقع والذي يتضخم ويخلق نفسه بنفسه بتقدمه يتبع قانوناً معاكساً بصفة مباشرة لمبدأ عدم التناقض ؛ وإذا كان ذات الشيء يولِّد سوى الشيء ، وإذا كان بوسع الموجود أن يعطي اكثر مما هو متحصل عليه ، واذا لم تكن الحركة بحاجة الى متحرك ، ولا المتحرك بحاجة الى محرِّك ، فذلك لأن مبدئي السبب الكافي والجوهر غير صحيحين : زبدة القول أن هذه الانتقادات ترى في البرغسونية مدَّعاها المعارض للمبدأ الارسطوطاليسي الكبير الذي عادت التوماوية الى تبنيه والذي هو بمثابة الأس لمذهبها العقلي ، أعني المبدأ القائل : إن الوجود بالفعل سابق على الوجود بالقوة . ويرمي ماريتان ، بالمعارضة مع البرغسونية ، الى بيان أن « الواقعية التوماوية ، إذ تنقذ بمنهج نقدي حقاً قيمة معرفة الاشياء ، تتيح إمكانية استكشاف عالم الفكر في صميميته ، وتحديد طوبولوجيته الميتافيزيقية إن جاز التعبير » (**التفريق بهدف التوحيد**

أو درجات المعرفة DISTINGUER POUR UNIR OU LES DEGRÉS DU SAVOIR ، ١٩٣٢) . وهو يعارض ايضاً « المثالية المعاصرة » : فبدلاً من أن يعمد مثلها الى « فرش الذهن بتمامه على مستوى تعقلي واحد » يميز فيه ثلاثة مستويات متناضدة : معرفة الطبيعة الحسية ، المعرفة الميتافيزيقية ، التجربة الصوفية .

لقد حدد الأب ج . ماريشال (**نقطة بدء الميتافيزيقا** ، خمسة دفاتر ، لوفان ١٩٢٣ ـ ١٩٢٦) بوضوح تام موقف الواقعية التوماوية من المثالية الكانطية . فبعد دراسة تاريخية مفصلة لمذاهب نقد المعرفة بدءاً من العصور القديمة ووصولاً الى كانط ، يذهب الأب ماريشال الى أن جوهر الكانطية يكمن في تضامن هاتين الدعويين : نفي الحدس العقلي ، ونفي معرفة النومينات ، اذا صح أن هذه المعرفة لا أداة لها سوى الحدس العقلي . ولا يزعم الأب ماريشال أنه يثبت ، ضداً على كانط ، وجود الحدس العقلي ؛ لكنه لا يعتقد أن نفيه يستتبع نفي معرفة النومين . فكانط نفسه بيَّن ، في **نقد العقل العملي** ، أن نومينات من قبيل الله ، الموجود الحر ، تكتسب قيمة موضوعية كشرط لممارسة العقل العملي ؛ « لنفرض أنه في مستطاعنا أن نثبت أن مسلمات العقل العملي ... ، وأقلها المطلق الإلهي ... ، هي بدورها شروط لإمكانية الممارسة الأكثر أساسية لملكات المعرفة ... ، فعندئذ نكون قد بنينا الواقعية الموضوعية لهذه المسلمات على ضرورة تعود الى المجال النظري » ، بدون أن نستخدم مع ذلك الحدس العقلي (الدفتر الثالث ، ص ٢٣٧) ؛ والحال أن الأمر ممكن متى ما امتنعنا عن التسليم بالقطيعة التي ادعى كانط أنه أثبتها بين الفينومين والنومين ؛ وفي مستطاعنا أن نفعل ذلك بدون أن تكون بنا حاجة الى الانتماء الى الأفلاطونية التي تدعي أنها تدرك المعقول مباشرة ؛ فالتوماوية تدلنا الى طريق أوسط : فمعانينا لا تتعدى الماهية المحسوسة ؛ لكنها تنطوي على « عنصر دلالي» يغلِّف موضوعه ، الممكن تصوره بصورة غير مباشرة ، علاقةً أنطولوجيةً بالمطلق ؛ فالواقع المشروط المعطى لنا

يفترض ، بحكم ذلك العنصر ، إحالة الى المطلق . « إن النقد الكانطي يثبت فقط أنه إذا لم يكن الموضوع المباطن سوى وحدة تركيبية وصورية للظاهرات ، فعبثاً نأمل في أن نستنبط منه ، بطريق التحليل ، ميتافيزيقا » ؛ غير أنه يبقى ، في الواقع ، أثر طفيف من المعرفة الإلهية على المستوى المتواضع الذي يقف عنده العقل البشري ؛ ويتجلى هذا الأثر في سبق العلم بنتائج فعلنا ، وفي الصفة القبلية لعقلنا الفاعل الذي يفعِّل المعقولات ؛ فثمة حيوية دينامية تنـزع بالعقل نحو المطلق ، وذلك هو كيان العقل بالذات . وكل خطأ المثالية الحديثة يتأتى من « الفصل غير الموفَّق » ، الذي اصطنع في أواخر العصر الوسيط ، بين المظهر الحيوي أو الدينامي للمعرفة وبين مظهرها الشعـوري أو الواعي .

ويسير علينا أن نتصور بدءاً من ذلك موقف التوماوية المحدثة من الفلسفة الحديثة ؛ فهي تبدي إزاءها عن « عدم تسامح ضروري » (الدفتر الرابع ، ص ٤٦٢) ، وذلك لأن التوماوية المحدثة تملك حجر المحك ؛ بيد أن الفلسفة السكولائية لا تجهل قابلية الكمال اللامحدودة للتعابير البشرية عن الحقيقة ، وبالتالي تبقى « منفتحة بسخاء على الإغناءات المتعاقبة للفكر الانساني » ،وذلك على وجه التحديد لأنها لا تتبنى من العناصر الأجنبية إلا ما كان في مستطاعها أن تتمثله منها .

تحتوي التوماوية المحدثة إذن على دعوى واضحة محددة بخصوص مغزى تاريخ الفلسفة ؛ ومن هنا كانت الأهمية الرفيعة للمباحث التي تخصصها لتاريخ فلسفة العصر الوسيط والتي كنا نوهنا بما هو رئيسي منها في موضعها المناسب من التسلسل التاريخي .

ثبت المراجع

I. - A. QUINTON, Bertrand Russel, *in* M. MERLEAU - PONTY, *Les philosophes célèbres*, 1956, p. 316 - 321, avec bibliographie.

B. RUSSEL, *Histoire de mes idées philosophiques*, trad. G. AUCLAIR, 1961; *Ma conception du monde*, trad. L. EVRARD. 1962; *Problèmes de philosophie*, trad. S. M. GUILLEMIN, 1965.

Il pensiero di Bertrand Russel, *Rivista critica di storia filosofica*, 1953, p. 101 - 335.

A. Wood, *Bertrand Russel*, trad. E. GILLE, 1965.

II. E. HUSSERL, *Gesammelte Werken*, éd. H. L., VAN BREDA, 1950; *Recherches logiques*, trad. E. ELIE, 1959...; *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. Q. LAUER, 1955; *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. RICŒUR, 3e éd., 1963...; *Husserliana*, Husserl Archiv, Louvain, Cologne, 1947...

M. MERLEAU - Ponty, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, 1953.

G. BERGER, *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, 1941.

S. BACHELARD, *La logique de Husserl*, 1957.

J. WAHL, Husserl, la « philosophie première ». 1961; *L'ouvrage posthume de Husserl; la Krisis*, 1961.

A. de WAEHLENS, *Phénoménologie et vérité*, 2e éd., Louvain, 1965.

E. FINK, *Studien zur Phänomenologie*, 1966.

Philosophical essays in memory of Edmund Husserl, éd. M. FARBER, Cambridge, 1940.

Revue internationale de philosophie, numéro spécial, 1939.

Colloque international de phénoménologie, éd. VAN BREDA et TAMINIAUX, LA Haye, 1959.

Edmund Husserl, 1859 - 1959, La Haye, Recueil du Centenaire, 1959.

Husserl, Cahiers de Royaumont, 1959.

M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, Berne, 1954...; *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. M. de GANDILLAC, 1955; *Nature et formes de la sympathie*, trad. M. LEFEBVRE, 1928, nouv. éd. 1950; *La pudeur*, trad. M. DUPUY, 1952.

W. HARTMANN, *Max Scheler, Bibliographie, Stuttgart*, 1963; *Die Philosophie Max Schelers in ihren Beziehung, Dusseldorf*, 1956.

M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, 2 vol., 1959.

E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, 1921; 2e éd. complétée par P. RICŒUR, 1954.

III. - *Le réalisme néo - thomiste.*

J. P. GELINAS, La restauration du thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles, Washington, 1959.

P. MANDONNET et J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, 2e éd. complétée par M. D. CHENU, 1960.

E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, 1939.

J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être*, 1934; *Les degrés du savoir*, 1932.

الفصل الرابع عشر
علم الاجتماع والفلسفة في فرنسا

أشار ج . دافي في مؤلَّفه **علماء الاجتماع السابقون والحاضرون** SOCIOLOGUES D'HIER ET D'AUJOURD'HUI ١٩٣١ ، ص ٣٤) الى وجود أربعة اتجاهات في علم الاجتماع الفرنسي منذ عام ١٨٥٠ وحتى يومنا هذا : الاتجاه « الذي يمضي من سان سيمون وأوغست كونت الى دوركهايم ؛ والاتجاه الذي يمضي ، تحت اسم الإصلاح الاجتماعي وبخاصة العلم الاجتماعي ، من لوبلاي الى بول بورو مروراً بـ هـ . دي تورفيل وديمولان » ؛ ثم مذهب إسبيناس العضوي ، وهو المذهب المتحدر من سبنسر ؛ وأخيراً الاتجاه الذي يمثله غ . تارد . وسوف نعطي هنا بعض معلومات مقتضبة للغاية عن تلك الاتجاهات المختلفة ، وذلك بقدر ما يمكن أن تعني تاريخ الفكر الفلسفي .

لقد رمى **الإصلاح الاجتماعي في فرنسا** RÉFORME SOCIALE EN FRANCE (١٨٦٤) ، الذي وضعه ف . لوبلاي ، الى وضع حد ، عن طريق استخدام الملاحظة ، لعدم الاستقرار الاجتماعي الناجم عن الثورات . فالتجربة بكل معاني الكلمة ، تجربة صاحب المعمل الكبير ، والتجربة التي تُكتسب عبر ملاحظة الشعوب الأجنبية ، والتجربة التي تقوم بها الشعوب التي تتحدر مؤسساتها (نظير مؤسسات انكلترا) من

عادات عريقة في القدم ، هي ما يعارض به لوبلاي المبادىء الجاهزة :
وعلى هذا النحو (ص ٨٩) يعارض المذهب العقلي الفلسفي الذي يجعل الحضارة تتقدم طرداً مع تراجع الاعتقادات الدينية بتجربة روسيا وانكلترا والولايات المتحدة ، وهي تجربة الشعوب صاحبة التقدم الأكثر بروزاً والاعتقادات الدينية الأكثر رسوخاً . وهذه الموضوعة عينها هي التي عاد بول بورو الى الأخذ بها في **الأزمة الأخلاقية للأزمنة الجديدة** (CRISE MORALE DES TEMPS NOUVEAUX الطبعة العاشرة ، ١٩٠٨) ؛ فهذا المؤلَّف يقوم في أساسه على التبرير الاجتماعي للحسّ الديني : « إن الحس الصميمي ، العميق والمعاش ، بالعلاقة التي تربطنا بموجود أعلى ولامتناهٍ ... ، هو وحده الذي يمكنه أن يمارس علينا الضغط اللازم لإقامة انضباط داخلي ، خصب حقاً ، من أجل الصالح الجماعي » . والتجربة هي هنا صاحبة القول الأول والأخير ، ومن هنا كانت هذه المدرسة ، التي قالت أصلاً بتفوق الانكلو ـ ساكسونيين (ذلك هو عنوان كتاب ديمولان بالذات) ، تمتّ بصلة قربى الى الذرائعية .

لقد رمى غبرييل تارد من وراء جميع مباحثه (**قوانين التقليد** LES LOIS DE L'IMITATION ، ١٨٩٠ ؛ **المنطق الاجتماعي** LA LOGIQUE SOCIALE ، ١٨٩٣ ؛ **التقابل الكلي** L'OPPOSITION UNIVERSELLE ، ١٨٩٧ ؛ **القوانين الاجتماعية** LES LOIS SOCIALES ، ١٨٩٨) رمى الى رد الوقائع الاجتماعية كافة الى ظاهرة التقليد التي ينزع بموجبها فعل من الأفعال أو فكرة من الأفكار أو عاطفة من العواطف الى الانتقال من شخص الى شخص آخر . ومنطلق التقليد هو الاختراع الذي هو واقعة فردية في جوهرها وليس اجتماعية : فالفرد وحده يخترع ، وهذا مبدأ كان في الواقع جديداً كل الجدة في مجال الوقائع الاجتماعية ، من قبيل واقعة الدين أو واقعة اللغة ، التي يميل الدارسون الى إسنادها بإبهام الى قوة جماعية غير محددة تحديداً واضحاً . وبمقتضى ذلك المبدأ

يعسر للغاية رد الواقعة الاجتماعية الأساسية ، على نحو ما درجت العادة عليه ، الى تضامن من قبيل التضامن الاقتصادي الذي ينطوي على تنسيق فقط بدون تقليد ؛ أفليست المجتمعات المبنية على أكمل التضامن هي المستوطنات الحيوانية،أي المجتمعات الدنيا؟ إن الشكل القانوني يؤسس رابطة اجتماعية عليا ، لأنه يرتكز على التقليد في الأعراف وفي الشرائع . وهدف عالم الاجتماع هو البحث عن الكيفية التي يتجلى بها التقليد ويتعدل في الظروف الواقعية كافة . وربما لم يكن التقليد الاجتماعي نفسه سوى مظهر من صفة أساسية مشتركة للواقع كله ؛ فظاهرات التكرار هي بالفعل الظاهرات الأولية التي تؤلف موضوع الفيزياء ، ومن قبيلها مثلاً الاهتزازات التي تتعاقب متكررة ، أو وقائع الوراثة في علم الأحياء : فهذا العَوْد الدوري يغدو مقولة كلية .

ويجد المذهب العضوي كما وضعه ألفريد إسبيناس (١٨٤٤ ـ ١٩٢٢) أوضح تعبير عنه في المقطع التالي : « في نظرنا وفي نظر جميع الطبيعيين من أصحاب مذهب التطور ، ينتمي العضو والفرد الى سلسلة واحدة ؛ فليس بينهما إلا فارق في الدرجة عرضي خالص ... ولو لم يكن واقع الحال كذلك لامتنع علينا أن نفهم كيف تنزع الأعضاء كلها الى الاتحاد والى التفرد ، حتى وإن لم يكن في مستطاعها ، بحكم تعقيد الجهاز العضوي الذي تنتمي اليه وتضامنه ، أن تصبو الى الانفصال عن المجموع »[1] . ودراسة المجتمعات الحيوانية وعلى الأخص المستوطنات الحيوانية هي التي تأدت بإسبيناس الى هذه النتيجة (**حول المجتمعات الحيوانية** DES SOCIÉTÉS ANIMALES ، ١٨٧٧) : فالعضو في الجهاز العضوي هو كالفرد في المجتمع ؛ فالأفراد والمجتمعات الحيوانية والمجتمعات الانسانية هي جميعها أنواع من جنس واحد ، هو الجهاز العضوي ؛ والفرد ، بصفته تجمعاً

---

(١) المجلة الفلسفية ، ١٨٨٢ ؛ المجلد ١ ، ص ٩٩ ، نقلاً عن ج. دافي : علماء الاجتماع السابقون والحاضرون ، ص ٣٣ .

من الخلايا ، هو مجتمع . وهدف إسبيناس أن يتتبع الأشكال المختلفة التي تتخذها التعضية بدءاً من المستوطنات والمجتمعات الحيوانية ، التي لا غاية لها سوى إشباع الحاجات الحيوية الأولية ، وانتهاء بالمجتمعات الانسانية التي أساسها الوعي والائتناس .

كان هدف إميل دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) في المقام الأول تأسيس علم اجتماعي وضعي ينحّي جانباً الطموح الذي كان راود أوغست كونت الى اكتشاف القانون العام لتطور الانسانية ويضرب صفحاً عن كل فلسفة في التاريخ وعن كل نظرية عامة في ماهية المجتمع ، ليسعى الى أن يكتشف ، بطرائق الملاحظة والاستقراء العادية ، القوانين التي تربط ظاهرات اجتماعية بعينها بظاهـرات اجتماعية غيرها ، على نحو ما ترتبط ظاهرة الانتحار أو تقسيم العمل مثلاً بظاهرة زيادة السكان . ويتشكى دوركهايم بحق من أن الانتقادات التي وجهت اليه انطلقت مما يلي : فقد حسب أصحابها أن التعرْيفات المؤقتة أو مبادىء البحث التي يعتمدها في عمله ، مثله مثل كل عالم ، هي بمثابة نظريات عامة في المجتمع ؛ والحال أنه اذا كان يعرِّف الفعل الأخلاقي مثلاً بالجزاء الذي يستتبعه انتهاك قاعدة من القواعد ، فهذا لا يعني أنه يرى في ذلك تفسير الأخلاقية أو ماهيتها : ولكن ذلك محض وسيلة لتعرُّفها .

ومع ذلك ينقاد علم الاجتماع الدوركهايمي الى أن يضع ويحل مسائل هي في أصلها من اختصاص الفلسفة : وهذا القلب للمشكلات الفلسفية الى مشكلات سوسيولوجية هو على وجه التحديد ما يعنينا هنا . فدوركهايم حساس للغاية « بالبلبلة الحالية في الأفكار الأخلاقية » و « بالأزمة التي نعاني منها » ، وربما كان البحث عن علاج لهذا الوضع هو الدافع الغالب لكل عمله . وقد كان من أشكال هذه الأزمة نحو عام ١٨٨٠ العداوة بين العلم وبين الوجدان ، أي من جهة أولى بين التجربية والنسبية ، اللتين بدا وكأنهما تتأديان الى أخلاق نفعية والى القبول بجميع النزوات الفردية ، ومن جهة ثانية بين المتطلبات العقلية

والخلقية لعدالة مطلقة ولا شخصية. وكان طموح مذهب دوركهايم أن يلبي تماماً مقتضيات المنهج العلمي، مع إفادته في الوقت نفسه من جميع مزايا منهج عقلي وقبلي. فحيثما قال المذهب العقلي: **القبلي** ، قال دوركهايم : **المجتمع** . فالمجتمع يحوز بالفعل ، بالاضافة الى الفرد ، صفات مشابهة تماماً لتلك التي تعطيها الفلسفة للعقل : فهو دائم نسبياً بينما الفرد عابر ؛ وهو في آن معاً مفارق للأفراد ، لأن العرف الاجتماعي أو الرأي العام يفرضان نفسيهما عليهم وكأنهما شيء لم يخلقوه ، ومباطن لهم لأنه لا يستطيع أن يحيا إلا فينا وبنا ، ولأنه وحده الذي يجعل منا كائنات انسانية ومتحضرة حقاً ، ولأنه أساس الوظائف العقلية العليا طراً . والحال أن هذا الكائن الذي هو بالإضافة الينا كالعقل بالاضافة الى الفرد هو ، في الوقت نفسه ، موضوع للتجربة وللعلم ؛ فالتجربة المنهجية تتيح لنا أن ندرك علل الوقائع الاجتماعية في وقائع اجتماعية أخرى وأن نصل الى قوانين وضعية: فالقاعدة الاجتماعية ، التي هي مطلق وقبلي بالنسبة الى الفرد في المجتمع ، هي بالنسبة الى عالم الاجتماع قاعدة نسبية تابعة لبنية اجتماعية معينة ولا تعدو أن تكون معلولاً لها ؛ والاحترام الذي توحي به لا يحول دون أن تكون موضوعاً للعلم . لنأخذ مثلاً تحظير حب المحارم ؛ فدوركهايم يعتقد أنه برهن ، بالإحالة الى المجتمعات البدائية ، على أنه مشتق من قاعدة الزواج الخارجي ، أي من منع زواج الرجل من أية امرأة تنتمي الى العشيرة التي ينتمي اليها هو نفسه ؛ فضلاً عن ذلك ، فإنه يربط هذا المنع ببعض المعتقدات التي تتصل بالدم ؛ وعلى هذا النحو تكون القاعدة الخلقية قد ردت الى أساسها الأول ، كما يكون قد وُجد التفسير لذلك الزخم من العواطف التي تتولد حول تلك القاعدة ، ولا سيما التضاد بين نظامية العواطف التي تربطنا بالأسرة ومتانتها ، وبين الحب ـ الهوى ، الفردي تماماً والشخصي والمنعتق من إسار تلك القواعد . وأما ما يسمى بـ « الضمير » فإنه لا يفسر أياً من بواعث القاعدة ؛ فتقزز الفرد من حب المحارم هو في آن

معاً ذو طابع حرمي وغير قابل للفهم .

على أنه حتى يكون هذا الموقف ممكناً ، فلا مناص من التسليم بأن « القاعدة ، متى نفذت الى الأعراف ، تدوم وتستمر في الوجود من بعد زوال علتها الخاصة » ؛ فسلوكنا ينبع من أحكام مسبقة اجتماعية ، قد نحكم عليها اليوم بالخلف ، ولكنها ولِّدت قبل أن تزول عادات بتنا الآن متعلقين بها . أفلا يمكن ، والحال هذه ، الاعتراض على دوركهايم بما يُعترض به على هيوم وعلى كل من يبحث عن أصل طبيعي للقبليات العقلية أو الخلقية : ألا يعني إيجاد دوافع هذه القبليات هدمها أو تدنيسها ، إذ يجردها من طابعها المقدس ؟ أفلا ترجح كفة الميزان لصالح المذهب النسبي ؟ إن رد دوركهايم على مثل هذا الاعتراض يأتي عسير التوفيق مع التوكيدات السابقة ؛ فهو يقول : « إنها لمسلمة أساسية من مسلمات علم الاجتماع أن أية مؤسسة من المؤسسات الانسانية لا يمكن أن تقوم على الخطأ وعلى الكذب ؛ وإلا لما استطاعت أن تدوم . ولو كانت لا تجد أساسها في طبيعة الأشياء ، لكانت لاقت في الأشياء مقاومات ما كان لها أن تتغلب عليها » ؛ ليس دوام القاعدة إذن ثمرة عادة فردية أو وراثية كما الشأن لدى هيوم أو سبنسر ، بل هو امتحان لصدقها ؛ وذلك هو عينه مبدأ دي بونالد ، ومنه يخلص دوركهايم الى الاستنتاج ، على نحو لا يخلو من غرابة ، بأنه لا وجود لأديان « تكون صادقة بالمقابلة مع أديان أخرى تكون كاذبة . فجميعها صادقة على طريقتها » ؛ وعلى هذا النحو كانت جميع الأديان تُعد في الماضي أشكالاً أو تحريفات لدين أولي أوحد .

جلي للعيان كم يبعد دوركهايم ، بهذا الجواب ، عن كونت الذي أركز الوحدة الاجتماعية على أخطاء شكلية تتبدد رويداً رويداً بنتيجة التقدم العقلي : فدوركهايم ، الذي كان منهجه يشده الى المسائل الخصوصية ، لا يقول بتقدم من ذلك القبيل ، وهو لا يعطي على كل حال عمله الاجتماعي أساساً مماثلاً لأساس مذهب العلوم الوضعية ؛ فالمجتمع عنده عامل ثابت ، على الأقل شكلياً ، على اعتبار أنه هو

المصدر الذي تمتح منه ، في كل عصر وأوان ، القواعد القانونية والخلقية والدينية والعقلية التي تكون ، في كل عصر وأوان ، صادقة لأن المجتمع لا يقوم لها مقام المبدأ فحسب ، بل كذلك مقام الموضوع . إن « التمثلات الجماعية » للوجدان الاجتماعي ، التي لا يبلغ اليها كل وجدان فردي إلا على نحو منقوص للغاية ، لا مرجع لها سوى المجتمع الذي انبثقت عنه : فآلهة الأديان هي المجتمع عينه في صفته المقدسة ؛ والتمثلات الجماعية ، المشحونة كلها بالصفات (اليسار واليمين ، أيام السعد وأيام النحس ، الخ) ، لا مضمون لها سوى المعتقدات والفعاليات الاجتماعية الفعلية ؛ ومن هنا كان صدقها .

إن الواقع والمثال يتداخلات في المجتمع ؛ وبفضل علم الاجتماع ، يبدو المثال وكأنه يتمتع بقيمة الواقع . بيد أن هذا لا يعني أن المثال لا ينفصل أحياناً عن الواقع ؛ فثمة انحرافات اجتماعية ، ووقائع اجتماعية شاذة ، من قبيل الانتحار ؛ ومن ثم لا يعزّ علينا أن نتصور نداءات تصدر عن ضمير فاسد برسم ضمير قويم ؛ فالتمثل الجماعي الحق ليس بالضرورة تمثلاً مشتركاً ؛ ففرد عبقري ، مثل سقراط ، يمكن أن يكون هو وحده مالك الأخلاق الحقيقية لزمانه . فإن بين المجتمع والوجدان الفردي مسافة قد تعظم الى حد قد يمحي معه التمثل الجماعي الحقيقي من الوجدان . من هنا كان البعد العملي والاصلاحي لعلم الاجتماع الذي يصبو الى تزويد المجتمع بالمزيد من المعلومات عن نفسه ، والذي يتمثل هدفه النهائي في تقوية الوجدان الاجتماعي لدى الفرد . ولهذا يقترح دوركهايم ، بصورة منطقية تماماً ، أن تبعث الحياة من جديد في الطوائف الحرفية ، ولكن في شروط مناسبة للحياة العصرية . فلا الدولة ولا الأسرة الزواجية المصغرة في عصرنا هذا مؤهلتان لوضع الفرد في حال من التواصل مع المجتمع : فالأولى أوسع وأبعد مما ينبغي ، والثانية أضيق مما ينبغي ؛ أما الطائفة الحرفية بالمقابل فتؤلف جسماً اجتماعياً على قدّ الوجدان الفردي ، جسماً قد يسوغ لنا القول بأنه يصير لدى دوركهايم أشبه بكلمة الله

المجتمع (مؤلفات دوركهايم الرئيسية : **في تقسيم العمل الاجتماعي** DE LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL ، ١٨٩٣ ؛ **قواعد المنهج السوسيولوجي** LES RÈGLES DE LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE ، ١٨٩٥ ؛ **الانتحار** LE SUICIDE ، ١٨٩٧ ؛ **الأشكال الأولية للحياة الدينية** LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE ، ١٩١٢ ؛ **التربية الخلقية** L'ÉDUCA-TION MORALE ، ١٩٢٥) .

في عام ١٨٩٦ أنشأ دوركهايم **السنة السوسيولوجية** L'AN-NÉE SOCIOLOGIQUE (من ١٨٩٦ الى ١٩١٣ ؛ سلسلة جديدة في ١٩٢٥) ، وهي مجلة كانت تنشر المباحث المستوحاة من منهجه والمتخصصة في شتى فروع علم الاجتماع . وقد كان علم الاجتماع الديني موضوع مباحث هنري هوبير ومرسيل موس (**محاولة في طبيعة الأضحية ووظيفتها** ESSAI SUR LA NATURE ET LA FONCTION DU SACRIFICE ، ١٨٩٧ ـ ١٨٩٨ ؛ **رسم نظرية عامة في السحر** ESQUISSE D'UNE THÉORIE GÉNÉRALE DE LA MAGIE ، ١٩٠٢ ـ ١٩٠٣) . وعُني بول فوكونيه (**المسؤولية** LA RESPONSABILITÉ ، ١٩٢٠) وجورج دافي (**حَلْف اليمين** LA FOI JURÉE ، ١٩٢٢ ؛ **القانون والمثالية والتجربة** LE DROIT, L'IDÉALISME ET L'EXPÉRIENCE ،١٩٢٣؛ **مبادىء علم الاجتماع** ÉLÉMENTS DE SOCIOLOGIE ، المجلد الأول ، ١٩٢٤) بعلم الاجتماع القانوني . وعالج موريس هلباكس (**الطبقة العاملة ومستوى الحياة** LA CLASSE OUVRIÈRE ET LE NIVEAU DE VIE ، ١٩١٢ ؛ **الأطر الاجتماعية للذاكرة** LES CADRES SOCIAUX DE LA MÉMOIRE ، ١٩٢٥ ؛ **علل الانتحار** LES CAUSES DU SUICIDE ، ١٩٣٠ ؛ **المورفولوجيا الاجتماعية** LA MORPHOLO-GIE SOCIALE ، ١٩٣٨) واقعات اجتماعية عامة تماماً : وقد كانت

جميع هذه المباحث تستوحي أصلاً منهجاً واحداً أكثر منها مذهباً واحداً .

على هذا المنهج بنى شارل لالو دراساته في علم الجمال (**علم الجمال التجريبي المعاصر** L'ESTHÉTIQUE EXPÉRIMENTALE CONTEMPORAINE ، ١٩٠٨ ؛ **الأحاسيس الجمالية** LES SENTIMENTS ESTHÉTIQUES ، ١٩١٠ ؛ **الفن والحياة الاجتماعية** L'ART ET LA VIE SOCIALE ١٩٢٠ ؛ **الفن بعيداً عن الحياة** L'ART LOIN DE LA VIE ، ١٩٣٩) ؛ وكان بوده أن يسحب على الفن منهجاً في التفسير السوسيولوجي لم يكن الى حينه قد طُبِّق على غير الفن البدائي الذي توفرت المعرفة به بفضل المعطيات الاثنولوجية .

بالمقابل حافظ غاستون ريشار (**أصل فكرة القانون** L'ORIGINE DE L'IDÉE DE DROIT ، ١٨٩٢ ؛ **فكرة التطور في الطبيعة وفي التاريخ** L'IDÉE D'ÉVOLUTION DANS LA NATURE ET DANS L'HISTOIRE ، ١٩٠٢ ؛ **علم الاجتماع العام والقوانين السوسيولوجية** LA SOCIOLOGIE GÉNÉRALE ET LES LOIS SOCIOLOGIQUES ، ١٩١٢) على موقف نقدي إزاء ذلك المنهج ؛ فقد حاول أن يؤسس علم اجتماع عاماً يكون أكثر من مجرد مدونة من العلوم الاجتماعية على نحو ما كان دوركهايم يود اختزاله اليه ؛ وقد اهتدى الى وحدة هذا العلم في نظرية عن الأشكال الاجتماعية تعود في أصولها الى فيخته وتبيِّن كيف أن الوقائع الاجتماعية ، الناجمة عن العلاقات الطبيعية بين الأفراد ، ينبغي أن تخضع للمجتمع الذي يمثل الغايات المثالية والقانون والدين ، الخ . ولم يرَ ك . بوغليه (**أفكار المساواة** LES IDÉES ÉGALITAIRES ، ١٨٩٩ ؛ **محاولة في نظام الطوائف المغلقة** ESSAI SUR LE RÉGIME DES CASTES ، ١٩٠٨) في التفسير السوسيولوجي ، كما فهمه دوركهايم ، سوى طور من أطوار التفسير الشامل ؛ فإنه لقانون سوسيولوجي ذاك الذي يجعل تطور أفكار المساواة مرتبطاً بنمو في كثافة السكان ؛ ولكن يسوغ لنا

أيضاً أن نتساءل عن أسباب هذا الارتباط ، وإننا لنجدها في التبلادت السيكولوجية التي يحدثها التركز الاجتماعي ؛ وعلى هذا النحو ننتقل من المعيَّات أو التلازمات الى العلاقات القابلة للتعقل . وفي **دروس سوسيولوجية في تطور القيم** LEÇONS DE SOCIOLOGIE SUR L'ÉVOLUTION DES VALEURS (١٩٢٢) ركَّز بوغليه على تفسير أصل القيم الفكرية أو الخلقية أو الجمالية بدءاً من التمثلات الجماعية ؛ وقد سعى الى أن يثبت أن الطابع المثالي والروحي لهذه القيم لا يتنافى وأصلاً كذاك .

انطلق ل . ليفي ـ برول في **الأخلاق وعلم العادات الخلقية** LA MORALE ET LA SCIENCE DES MOEURS (١٩٠٣) من وجهة النظر السوسيولوجية لينفي إمكانية وجود شيء من قبيل ما يقصده الفلاسفة بالأخلاق النظرية ، أي علم قواعد للعمل والسلوك مبنية على طبيعة انسانية متماثلة ومؤلِّفة كلاً واحداً متساوقاً ؛ وعلي العكس من ذلك هناك أخلاق عملية يمكن للعلم أن يدرسها كما تُدرس الواقعة ؛ واذا كان هذا العلم متقدماً بما فيه الكفاية ، فثمة إمكانية لأن ينضاف اليه فن عقلي يكون لعلوم العادات الخلقية كالطب لعلم الأحياء . وعلم العادات الخلقية هذا هو ما يؤلف موضوع كتب ألبير بابيه (**الانتحار والأخلاق** LE SUICIDE ET LA MORALE ، ١٩٢٢ ؛ **أخلاق الغاليين** LA MORALE DES GAULOIS ، ١٩٢٧ ـ ١٩٣١) .

إذا كانت العادات أو القواعد الخلقية تابعة لوضعية المجتمع ، أفلا يمكن أن يقال الشيء نفسه عن الذهنية البشرية بوجه عـام،وعلى الأخص المبادىء الموجِّهة للعقل التي يتفق رأي الفلسفة ، التجريبية أو المثالية ، على اعتبارها واحدة في كل آن وزمان ومكوِّنة لعقل انساني كلي ؟ تلك هي المسألة التي يتحرى ليفي ـ برول عن حلها من خلال فحص المبادىء العقلية للذهنية البدائية كما تمكن معرفتها عن طريق الاثنولوجيا (**الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا** LES FONCTIONS MENTALES DES SOCIÉTÉS INFÉRIEURES ، ١٩١٠ ؛

الذهنية البدائية LA MENTALITÉ PRIMITIVE ، ١٩٢٢ ؛ **النفس البدائية** L'ÂME PRIMITIVE ، ١٩٣٥ ؛ **التجربة الصوفية والرموز لدى البدائيين** L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE ET LES SYMBOLES CHEZ LES PRIMITIFS ، ١٩٣٨) . فقد كان معظم الاثنولوجيين يسلمون بالتطابق التام للوظائف الذهنية لدى البدائيين ولدى المتحضرين ؛ وكانوا يذهبون الى أن هذه الوظائف هي عينها التي تنتج لدينا العلم ، ولديهم الأساطير . بيد أنه يتأكد لدينا لدى الفحص أن تلك الوظائف تفترض مفاهيم محددة ، واضحة ، مصنفة ، يتعذر الخلط بينها : والحال أن المتوحش لا يفكر بوساطة أفكار محددة تتقارن أو تتنافى فيما بينها ، بل يفكر بوساطة صور ينسال بعضها في بعضها الآخر ، على نحو لم نألفه نحن ، وكأن المتوحش يجهل مبدأنا عن عدم التناقض ؛ وغالباً ما تثبت التجربة عدم وجود أي نوع من التشابه بين الموجودات التي يقول هو بتطابقها؛فهي غير متطابقة إلا بضرب من المشاركة ، وهذه المشاركة واقعة نهائية تفلت من كل تحليل منطقي . إن هذا الفكر قبل المنطقي هو التعليل الوحيد للاعتقاد في ما هو خارق للطبيعة ، ذلك الاعتقاد الذي يرى الأشياء محبوة بقدرات غيبية قادرة على تسبيب الهناء أو الشقاء ، كما أنه التعليل الوحيد للخوف الديني من حدوث بلبلة في النظام الاجتماعي إذا لم يتقيد الانسان بالقواعد التقليدية للسلوك حيال تلك القوى .

ان علم الاجتماع الدوركهايمي يعطي المجتمع ، منظوراً اليه على أنه كل واحد ، المبادأة في مجال المعايير العقلية والقانون والخلقية . ومن ثم فإنه ليس منقطع الصلة ، على الرغم من كثرة من الاختلافات ، بنظرية القانون الموضوعي التي قال بها حقوقيون من أمثال ليون دوغي (**تحولات القانون العام** LES TRANSFORMATION DU DROIT PUBLIC ، الطبعة الثانية ١٩٢٧) الذي شبَّه المجتمع بورشة تعاونية واسعة ، يتحتم فيها على كل فرد أداء مهمة معينة ، فاشتق قاعدة

القانون من تكوين هذا المجتمع بالذات[٢] .

ويقدر غوستاف بيلو ، في **دراسات في الاخلاق الوضعية** ÉTUDES DE MORALE POSITIVES (الطبعة الثانية ١٩٢١) ، أن أخلاقاً كهذه لا بد أن تتمتع بالمعقولية والواقعية معاً ؛ وثاني هذين الشرطين يربطها ربطاً وثيقاً بعلم الاجتماع . « إن الاخلاقية ، منظوراً اليها في واقعيتها ، ستكون ... مجموعة من قواعد يفرضها كل مجتمع على أعضائه » ؛ وعليه ، يطالب بيلو علم الاجتماع بكل معطيات المشكلة ، لكنه يقدر أن علم الاجتماع لا يستطيع تلبية مطلب المعقولية (القبول المتبصر من قبل الفرد) الذي هو من طبيعة مغايرة تماماً .

وبالفعل ، يبقى السؤال الفلسفي الذي يطرحه علم الاجتماع أن نعرف إلى أي حد يمكن اعتبار الوظائف الذهنية وظائف اجتماعية أو منظومة من التمثلات الجماعية . ومن هذا المنظور يقدم كتاب دانييل إسرتييه (**الأشكال الدنيا للتعليل** LES FORMES INFÉRIEURES DE L'EXPLICATION ، ١٩٢٧) دعوى معاكسة لدعوى الأصل الاجتماعي للعقل ، إذ يميز التطور الذهني من التطور الاجتماعي ؛ فميلاد العقل تم فيما يبدو على الرغم من الفكر الجماعي وحتى ضداً على هذا الفكر الذي يبقى دوماً ، بحد ذاته ، في طور أدنى .

---

(٢) انظر عرضاً ونقداً لهذا التصور وللتصورات المماثلة له ، من وجهة نظر دوركهايمية ، بقلم ج. دافي : « تطور الفكر الحقوقي المعاصر » ، في مجلة **الميتافيزيقا** ؛ وكذلك : **القانون والمثالية والتجربة** ، ١٩٢٢ .

ثبت المراجع

G. de TARDE, *Les lois de l'imitation,* 1890; *L'invention considérée comme moteur de l'évolution sociale,* 1902.

G. GURVITCH. *La sociologie au XX^e siècle,* 1947.

E. DURKHEIM, *De la division du travail social,* 1893. 7^e éd., 1960; *Les règles de la méthode sociologique,* 1895, 13^e éd., 1956; *Le suicide.* 1897, nouv. éd., 1960; *Sociologie et philosophie,* 1924, nouv. éd., 1951; *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* 1925, 4^e éd., 1960; *Leçons de sociologie physique des mœurs et du droit,* 1950.

E. *Durkheim, 1858 - 1917, A Collection of Essays with translations and a Bibliography,* éd. K. H. WOLFF, Colombus, 1960.

H. Alpert, *Emile Durkheim and his Sociology,* New York, 1939.

Durkheim - Simmel commemorative issue, *The American journal of Sociology,* 1958.

L. LÉVY - BRUHL, *La mentalité primitive,* 8^e éd., 1933; *La morale et la science des mœurs,* 15^e éd., 1953; *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures,* 9^e éd. 1951; *l'expérience mystique et les symboles chez les primitifs,* 1938; *Les carnets de Lucien Lévy - Bruhl,* Préface de M. LEENHARDT, 1949.

Revue philosophique, numéro spécial, 1939, p. 241 - 260.

A. RIVAUD. *Notice sur la vie et les travaux de Lucien Lévy - Bruhl,* Institut de France, 1950.

G. Davy, *Des clans aux empires,* 1923; *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui,* 1931, 2^e éd.. 1950.

J. CAZENEUVE, *La mentalité archaïque,* 1961.

الفصل الخامس عشر
علم النفس والفلسفة

كان علم النفس يُعد بوجه عام ، في المرحلة السابقة ، علماً مستقلاً ومنفصلاً عن الفلسفة . وقد اكد تيوديل ريبو (١٨٣٠ ـ ١٩١٦) ، مؤسس **المجلة الفلسفية** REVUE PHILOSOPHIQUE (١٨٧٦) ، ذلك الاستقلال ، وعلى الأخص في كتابه **علم النفس الانكليزي المعاصر** PSYCHOLOGIE ANGLAISE CONTEMPORAINE (١٨٧٠) . ولكن طرأت على علم النفس في زمننا الحاضر تبدلات ذات شأن قربت الشقة ، من بعض المناحي ، بينه وبين الفلسفة . ولا يسعنا هنا أن نقدم عرضاً تاريخياً ، ولو مقتضباً ، لتلك التبدلات : وانما حسبنا أن نشير الى بعض الحركات الرئيسية .

ينزع علم النفس ، إجمالاً ، الى فحص المظاهر العامة للحياة النفسية ، من قبيل « الفكر » و « المسالك » والتصرفات وظاهرات الضبط والتحكم ؛ وليس بيت القصيد تقطيع الوجدان الى ذرات وإحساسات وصور ، ليعاد تجميعها بعد ذلك ، بل دراسة كليات غير منقسمة .

لقد سبق لفريدريك بولان ، في العديد من مؤلفاته التي تعكس الأخيرة منها اهتمامات عالم أخلاق بقدر ما تعكس اهتمامات عالم نفس ، أن أكد على الطابع الكلي للحياة الذهنية ، وعلى الترابط النظامي

والغائية المباطنة اللذين يوحدان عناصر الذهن (**الفاعلية الذهنية وعناصر الذهن** L'ACTIVITÉ MENTALE ET LES ÉLÉMENTS DE L'ESPRIT ، ١٨٨٩ ؛ **أكـاذيب الطبـع** LES MENSONGES DU CARACTÈRE ، ١٩٠٥ ؛ **اكذوبة العـالم** LE MENSONGE DU MONDE ، ١٩٢١) . وبعد أن استعمل بيير جانيه في **الآلية النفسية** AUTOMATISME PSYCHOLOGIQUE (١٨٨٩) مفهـوم التـركيب الذهني ليفسر ظاهرات الذهن العليا ، اكد في جملة كتاباته التالية التي لخص نتـائجـهـا في **المصنـف في علـم النفس** TRAITÉ DE PSYCHOLOGIE الذي أصدره ج . دوماس (المجلد ١ ، ص ٩١٩ ، ١٩٢٣) على أن « علم النفس مطالب بأن يصير اكثر موضوعية » . فهذا العلم يدرس سلوك الناس ، والحركات الجزئية ، والمواقف العامة التي يرد بها الفرد على فعل الأشياء المحيطة : وهو يلحظ ، في هذه المسالك ، صفات عامة ، دائمة الحضور ، ولا تختلف إلا بالدرجة : التوتر النفسي بكل تأرجحاته ، بدءاً بالدرجة الدنيا حيث يبقى الفعل متعقَّلاً ومتخيَّلاً ووصولاً الى الدرجة العليا حيث يخرج الى حيز التنفيـذ . وإننا لنلقى هنـا حركـة مـوازيـة للمــذهب السلوكـي BEHAVIOURISM ، الذي تقدمت بنا الاشارة اليه في معرض كلامنا عن المذهب الواقعي الأميركي . هذه النغمة تترجع أيضاً بقلم هـ . بييرون الذي يتصور علم النفس جزءاً من علم الأحياء (**الدماغ والفكر** LE CERVEAU ET LA PENSÉE ، ١٩٢٣) ، لأنه عنده دراسة أنماط رد فعل الفرد أو استجاباته المشروطة دوماً من الناحية الفيزيولوجية : فلزام على عالم النفس أن يتجاهل الوجدان . وقد تقدم هـ . بييرون بهذه الدعوى منذعام ١٩١٢ ، وقبل أن يتعاظم في أميركا شأن المنهج السلوكي الذي أسلفنا الكلام عنه .

إن جملة المنـاهـج الحـاليـة لعلم النفس تمنـع عـزل الواقعيـة السيكولوجية عن السيـاق البدني ـ النفسي الذي تنـدرج فيه : فليس

يُعتد بهذا الانفعال أو ذاك مثلاً خارج هذا النسق .

وقد اختط ج . دوماس لنفسه ، في كتابه **الفرح والحزن** LA JOIE ET LA TRISTESSE (١٩٠٠) ، نهجاً لا يخرج عنه في الفحص عن الوقائع النفسية ، وهو أن يدرس حالات وجدانية متباينة وتنوعات انفعالية لدى الفرد الواحد ، بدلاً من أن يدرس حالة وجدانية واحدة لدى أفراد مختلفين : وكلية الطبع هذه ، التي تُسمى بالشخصية ، تعيِّن كل ظاهرة الى حد أن الظاهرات التي تحمل اسماً واحداً ، كالفرح أو الحزن مثلاً ، لا تكون أبداً صالحة للمقارنة بين فرد وآخر : وهذا ما يقضي على كل أمل ، فيما يظهر ، في البلوغ الى « عناصر » الوجدان .

وبوجه عام ، انصرف الباحثون عن مشكلات الأصل والتكوين ، التي كثرت الدراسات عنها في المرحلة السابقة ، الى المشكلات التي يمكن نعتها بأنها بنيوية : فحركة الأفكار في علم النفس تطابق مثيلتها في علم الاجتماع وفي الفلسفة برمتها : ففكرة التطور ، التي تولدت من الرومانسية، راحت تتلاشى شيئاً فشيئاً . وها كم شهادات متباينة على ذلك .

إن الاميركي ج . مارك بالدوين يعدّ هو الآخر علم النفس علماً يُعنى بمسائل الأصل والتكوين ولا يسلِّم ، مثله مثل برغسون ، بأن الصيرورة الروحية قابلة للتفسير بمقولات العلوم الآلية ؛ ولكنه لا يرمي من وراء ذلك البتة الى إحياء فكرة التطور على نحو ما فهمها سبنسر ؛ بل على العكس من ذلك تماماً : فهو يعتقد أن الظاهرات النفسية ، وكذلك سائر الظاهرات الأخرى (ذلك أن مذهبه الجمالي الكلي «PANCALISME» عبارة عن فلسفة عامة) ، لا يمكن فهمها إلا إذا رجع الذهن الى تجربة كلية ومباشرة لنفسه بنفسه ؛ وهو يضع هذه التجربة الكلية في التكامل الجمالي ؛ فالمقولات الجمالية هي في نظره قواعد تنظيمية تسمح بتصنيف جميع مظاهر التجربة (انظر بوجه خاص **المنطق التكويني** GENETIC LOGIC ، نيويورك ١٩٠٦ ـ ١٩٠٨ ، و **نظرية الواقع التكوينية** GENETIC THEORY OF REALITY ،

١٩١٥)[١] .

يرى شارل بلوندل في كتابه عن **الوجدان المريض** LA CONSCI-ENCE MORBIDE (١٩١٣) أن المظهر الرئيسي للحالة العقلية المرضية يكمن في « السيكولوجي الخالص » . أي في الكتلة المتجانسة من تأثراتنا العضوية،أساس فرديتنا غير القابلة للاختزال والمستغلقة على تلك التأثيرات الاجتماعية التي يتكون في ظلها العقل والوجدان السوي فينا ؛ فالمرض العقلي يظهر الى حيز الوجود عندما لا يحدث كبت لتلك الكتلة في ما تحت الشعور ، خلافاً لما نلاحظه في الوجدان السوي : وهذه الوضعية العقلية ، بما هي كذلك ، هي موضوع الدراسة هنا .

وترمي كتابات هنري دلاكروا بجملتها الى بيان استحالة تأويل جزء بعينه من حياة الذهن ما لم يُردّ الى الكل (**الدين والايمان** LA RELIGION ET LA FOI ، ١٩٢٢ ؛ **اللغة والفكر** LE LANGAGE ET LA PENSÉE ، ١٩٢٤ ؛ **علم نفس الفن** LA PSYCHOLOGIE DE L'ART ، ١٩٢٩) . « كيما تكون اللغة ممكنة ، فلا بد من ذهن ؛ ولا بد أن يكون مبنياً على منظومة من المعاني المرتَّبة طبقاً لعلاقات » .

كذلك شأن الدين : فليس الدين عاطفة خالصة : « لا يكون دين إلا بقدر ما تعزف الميول التي تسعى الى تأمين إشباع لها عن الوسائل المباشرة والطبيعية ، ... وتصطنع لها وسائل غير مباشرة ، من قبيل الشعائر السحرية والدينية ، وتفترض منظومة من الموجودات والمعاني التي تشرف على حسن القيام بها ... وليس ثمة من فكر صامت يسبق التعبير عنه بالالفاظ وبالصور أو يتخطاه » . « يرمي الفن الى أن يرتِّب في نظام واضح جوقة المعطيات الحسية ... ولن نكون إلا مخطئين إذا افترضنا ، من جانب أول ، العقل والحكمة والذكاء؛ ومن الجانب الآخر الاستسلام لضرب من حدس ما فوق عقلي . فالعقل يعمل

---

(١) انظر أ. لالاند : « المذهب الجمالي الكلي » ، في المجلة الفلسفية ، ١٩١٥ .

ويفصِّل ويقيس في الفن كما في العلم » . وكلية الذهن هذه في كل أثر من آثاره هي ما يعاينه بول فاليري عندما يتكلم ، بصدد الابتكار الفني ، عن ذلك « التأمل النظري المعقد ، التأمل الذي تخالطه الميتافيزيقا والتقنية » ، الذي يصاحب إنجاب الأثر (**نشرة جمعية الفلسفة الفـرنسيـة** ، BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE ، كانون الثاني ١٩٢٨ ، ص ٥) .

كان علم النفس في المرحلة السابقة يعدّ الصورة ضرباً من عنصر ذهني ؛ وقد أثبت استحالة مثل هذا التحليل علم نفس الفكر الذي طوره في فرنسا ألفريد بينيه (**الدراسة التجريبية للذكاء** L'ÉTUDE EXPÉRIMENTALE DE L'INTELLIGENCE، ١٩٠٣)، والذي كان في ألمانيا موضوع أبحاث فورزبورغ (انظر : **الفكر طبقاً لأبحاث واط وميسِّر وبوهلر التجريبية** LA PENSÉE D'APRÈS LES RECHERCHES EXPÉRIMENTALES DE WATT, MESSER ET BUHLER, بقلـم أ .بـورلـو ، ١٩٢٧) . فقـد لفتـت نظـريـة الصيـغـة (GESTALTTHEORIE) الانتباه الى ظاهرات ، من قبيل إدراك نظام أو ترتيب ثلاث نقاط مضيئة لا تُردّ البتة الى الاحساس الضوئي بكل واحدة منها[٢] . وفضلاً عن ذلك ينم الاستبطان عن وجود فكر خالص ، خلو من الصور ومن الالفاظ ؛ فنحن لا نفكر بدون ان يساورنا الشعور بمهمة ، وبدون أن نضع أنفسنا في وضعية معينة ، وبدون قصد معين ، ولكننا نفكر بلا صور ؛ فنحن نفهم معنى عبارة بعينها بدون أن تحضر الى وجداننا أية صورة ؛ فدينامية الفكر بالذات هي التي يتصدى علم النفس المعني لدراستها في كليتها غير القابلة للتفكيك ؛ وهذا المنحى هو بالضبط عكس منحى نظريات التداعي .

اذا كان ثمة من دراسة تضطلع فيها نظريات الأصل والتكوين بدور مهم ، فهي دراسة علم نفس الطفل . والحال أن العقلية الطفلية

---

(٢) ب. غيُّوم : علم نفس الصيغة PSYCHOLOGIE DE LA FORME ، ١٩٢٧ .

تتبدى في سلسلة المؤلفات التي كرسها لها جان بياجه (**اللغة والفكر لدى الطفل** LE LANGAGE ET LA PENSÉE CHEZ L'ENFANT ، ١٩٢٤ ؛ **الحكم والاستدلال لدى الطفل** LE JUGEMENT ET LE RAISONNEMENT CHEZ L'ENFANT ، ١٩٢٤ ؛ **تصور العالم لدى الطفل** LA REPRÉSENTATION DU MONDE CHEZ L'ENFANT ، ١٩٢٦) وكأنها ضرب من كتلة غير قابلة للاختزال ، كتلة لا تمهد السبيل أمام العقلية الراشدة ، بل على العكس تستبعدها ، وتقبل الوصف اكثر مما تقبل التحليل ؛ وهي بالاضافة الى فكر الراشد أشبه بالعقلية البدائية لدى ليفي - برول بالاضافة الى المتحضر .

وبصفة عامة ، مهما يكن حظ شتى التيارات التي نوهنا بها من التنوع ، فإنها تعبر جميعها عن ضرورة ما يمكن أن نسميه بسطح جديد للانفلاق في التحليل السيكولوجي ؛ فالمطلوب هو ألا نفرِّق بخفة ما لا معنى له إلا بالاتحاد ؛ ويمكن لعلم النفس المرضي أو التحليل النفسي كما طوره فرويد أن يكون شهادة أخيرة على ذلك ؛ فالمعنى الذي يعطيه التحليل النفسي للهفوات ولزلات اللسان والقلم وللأحلام ، أي لكل ما يظهر للوهلة الأولى وكأنه عرض عارض في الحياة النفسية ، عندما يجعل منها رمزاً يعبر عن ويخفي في آن معاً كل الحياة النفسية الباطنة للرغبة (الليبيدو)،والمكبوتة بفعل «الرقابة»،هذا المعنى يفصح عن الميل نفسه الى نظرة شاملة وغير مجزأة باعتبارها شرط معرفة الحياة العقلية (انظر : **محاولات في التحليل النفسي** ESSAIS DE PSYCHANALYSE ، الترجمة الفرنسية ١٩٢٢ ؛ **علم الأحلام** LA SCIENCES DES RÊVES ، الترجمة الفرنسية ، ١٩٢٦)[٣] .

---

(٣) الواقع أنه ليس لفرويد كتاب بعنوان محاولات في التحليل النفسي ، ولكن الناشر الفرنسي هو الذي جمع له عدة دراسات تحت هذا العنوان . كما أن العنوان الأصلي لكتابه عن الاحلام ليس علم الأحلام ، الذي هو بدوره من اختيار الناشر الفرنسي ، بل **تأويل الاحلام** DIE TRAUMDEUTUNG. «م».

ثبت المراجع

G. DUMAS. *Nouveau traité de psychologie*, 1930
F. L MUELLER. *La psychologie contemporaine*, 1963.
M. PRADINES. *Traité de psychologie générale*, 1943.
E. SOURIAU. *Notice sur la vie et les travaux de Maurice Pradines*. Institut de France, 1960.
J. PIAGET. *La construction du réel chez l'enfant*, 1937; *Les mécanismes perceptifs*, 1961; *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, 3e éd., s. d.; *Introduction à l'épistémologie génétique*, 3 vol., 1950; J. PIAGET et B. INHELDER, *La genèse des structures logiques élémentaires*, 1959; *La psychologie de l'enfant*, 1966; J. PIAGET, *Sagesse et illusions de la philosophie*, 1965.
H. BARUK, *Histoire de la psychiatrie française*, 1967.

الفصل السادس عشر
الفلسفة بعد ١٩٣٠

(١)
ممهدات

هل يسوغ للمؤرخ ، وهو يصدر حكماً مجملاً على الفلسفة المعاصرة ، أن يفصل الجوهري عن العرضي ، والفكر الصاعد والمتنامي عن الفكر الذي هو قيد التحلل ؟ وهذا المؤرخ ، الحسير النظر بالضرورة ما دام لا يستطيع ان يرى الأشياء إلا عن كثب ، ألا يتحول الى مجرد ناقد ؟ لزام علينا ، في مستهل هذا الفصل الأخير ، أن نعزز الملاحظات التي كنا أبديناها في مطلع هذا الجزء .

إن إحدى السمات البارزة ، والخارجية تماماً ، للعقد الذي تلا ١٩٣٠ ، الجهد المرموق الذي بُذل لتطوير العلاقات الدولية بين الفلاسفة (مؤتمر براغ في عام ١٩٣٤ ، مؤتمر الفلسفة العلمية بباريس في عام ١٩٣٥ ، مؤتمر ديكارت بباريس في عام ١٩٣٧ ، وهذا بدون أن نحصي المؤتمرات الخاصة بعلم النفس وعلم الجمال) ؛ ويسعنا القول بأن أعمال مؤتمر ديكارت ، التي جمعت في اثني عشر مجلداً سميكاً ، ستبقى في تنوعها الذي يبعث على قدر من الحيرة والبلبلة ، انعكاساً أميناً لوضع الفلسفة في العالم في هذه الحقبة . ومنذ عام ١٩٣٧ ، يصدر معهد التعاون الدولي ، الذي أسسه ذلك المؤتمر[1] ، **فهرساً**

---

(١) الذي صار اسمه المعهد الدولي للفلسفة .

BIBLIOGRAPHIE فصلياً للفلسفة يتعاون في تحريره عدد جم من الأقطار. وفي الوقت نفسه تأسست مجلات جديدة وذات أهمية ، ومنها في فرنسا مجلة **الأبحاث الفلسفية** RECHERCHES PHILOSOPHIQUES (منذ ١٩٣١) ، المنفتحة بوجه خاص على الفلاسفة الأجانب ، وفي يوغوسلافيا مجلة **الفلسفة** PHILOSOPHIA (منذ ١٩٣٦) ، وفي بلجيكا **المجلة الدولية للفلسفة** REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE (منذ ١٩٣٨) ، وفي السويد مجلة **النظرية** THEORIA التي تضم كثرة من المراسلين الأجانب[٢] . وعلى هذا النحو تؤكد الفلسفة رسالتها العالمية التي سلط عليها هوسرل ضوءاً باهراً في مقال هام كتب فيه يقول : « إنما بفضل الفلسفة سيكون في المستطاع البت فيما إذا كانت الانسانية الأوروبية تحمل في ذاتها فكرة مطلقة ، أو فيما اذا لم تكن اكثر من مجرد نمط انثروبولوجي من شاكلة « الصين » أو « الهند » ، ومن الجهة الثانية فيما اذا كان مشهد تأورب جميع الانسانيات الاجنبية يشهد لصالح قوة معناها المطلق ، المرتبط بمعنى العالم ، وليس مجرد لا معنى عرضي لتاريخها »[٣] .

(٢)
اتجاها الفلسفة المعاصرة

حتى نفهم الحركة العامة للفكر الراهن ، فلا بد أن نعيد النظر في دعويين كانتا حظيتا ، في أواخر القرن التاسع عشر ، بشبه قبول عام :

---

(٢) لنذكّر ايضاً بوجود مجلة العلم SCIENTIA في ايطاليا ؛ كما أن مجلة حلقة فيينا المعرفة ERKENNTNIS توالي صدورها باسم مجلة العلم الموحد THE JOURNAL OF UNIFIED SCIENCE . وانوه ايضاً بمجلة دراسات فلسفية ETUDES PHILOSOPHIQUES التي تصدر في غنت والتي يتعاون في تحريرها تسعة كتاب فرنسيين وبلجيكيين .

(٣) « ازمة العلوم الاوروبية والفينومينولوجيا المتعالية »، في مجلة الفلسفة PHILOSOPHIA ١٩٣٦ ، ص ٨٢ .

١ ـ حيثما وجدت في الأشياء بنية أو صورة ، فمردها الى وحدة مقحمة على المتكثر ؛ والحال أن توحيد المتكثر رؤية أو عملية عقلية ؛ فالأشياء ليس لها في ذاتها بنية ، أو لها بنية مجهولة من قبلنا ؛ ٢ ـ حيثما وجد حكم قيمة ، كان في ذلك إرضاء (أو عدم إرضاء) للحساسية الانسانية ، الفردية أو الجماعية ، وحكم كذاك لا يزيد على أن يعبر عن علاقة بيننا وبين الأشياء . وكان مرمى المذاهب الفلسفية التوفيق بين هذا الأصل وهذه الطبيعة « الذاتية » للبنى والقيم وبين دوام ونوع الضرورة التي تحتفظ بها هذه البنى والقيم بالاضافة الى الانسان ؛ ولهذا كان يستعان بضروب من فروض مساعدة ، وتوكل اليها مهمة تفسير ذلك ، ومن قبيلها مثلاً ، في المذهب النقدي ، الشروط القبلية للتجربة أو التطور المباطن للذهن ، وفي المذهب السوسيولوجي ، الأصل الجماعي للبنى والقيم . ولكن فضلاً عن أن الفروض التي من هذا القبيل غير كافية (يقحم التعليل الاجتماعي عامل عطالة ومحافظة اكثر مما يقحم عامل تطور ؛ ولا تزيد المثالية النقدية على أن تسجل تقدم العلوم الوضعية) ، فإنها تابعة لدعاوى من شأن نفيها ، فيما لو تم ، أن يستتبع بطلانها وعدم جدواها . والحال أن هذه الدعاوى هي اليوم موضع أخذ ورد : فمن جهة أولى تتبدى البنى والصيغ على أنها معطى لا يمكن أن يُبنى بالذهن ، وانما يمكن فقط أن يُلاحظ أو أن يُوصف ؛ ومن جهة ثانية ، يتركز السعي على تعيين صلاحة قيمة من القيم بوظيفتها وبمعناها في وضع عيني اكثر منهما بأصلها . وقد كان يلوح أن الدور الرئيسي للفلسفة أن تصحح « النزعة الذاتية » ، المرتبطة بتلك الدعاوى ، أو أن ترد إليها اعتبارها ؛ ولكن نفي تلك الدعاوى بالذات يظهر مدى عدم تأثر معاصرينا بهذا التعبير بالنزعة الذاتية ، مع أنه كان يعدل في وقت سالف تعبيراً بالاعتساف . وإني لأدع جانباً هنا ذلك الضرب من الفلسفة المتحزبة التي تنتمي بالأحرى ، وبحكم مسعاها الى تبرير بعض أشكال الحضارة أو بعض عواملها ، الى السياسة : فالفلسفة بذاتها هي التي تشهدنا على مثل

ذلك الانقلاب .

إن هذا النفي للدعويين وهذا اللااكتراث بالنزعة الذاتية يشفان عن ميلين أساسيين ، متقاربين بما فيه الكفاية ، ولكنهما متمازيان مع ذلك ، سأبدأ بعرضهما أولاً ، قبل أن أنتقل الى بيان تأثيرهما في المنشورات الصادرة في العقد الأخير ؛ فأولهما ميل عام الى العيني ؛ وثانيهما مجهود للتحري عن الوجود الحقيقي سواء أفي أعماق الذاتية ، أم في ما هو مفارق ، مع ترك علاقة الذات ـ الموضـوع جانبـاً ، وهي العلاقة التي أمست تقليدية منذ كانط .

توضيحاً لمعالم الميل الأول سألاحظ أنه عندما يطرق أسماعنا مكرر القول بأن المشكلات الفلسفية لا تأخذ معناها إلا في « موقف عيني » ، فإن لفظ « العيني » لا يشير هنا الى الفردي ، الى وْضع تاريخي بعينه ، مأخوذ بكل تفاصيله الظرفية الزمانية والمكـانية ؛ فالفردي انما يقابل العام ، بينما العيني يقابل المجرد ؛ وهذان تقابلان مختلفان غاية الاختلاف ؛ فالفردي لا يطابق العيني ، بل يماثل بالأحرى المجرد ؛ ذلك أنه ينجم عن قطع يُحْدَث في الصيرورة فيعزل مظهراً من مظاهرها . وبالمقابل ، فإن العيني لا يعارض العام : فالرؤية العينية للأشياء تنجم عن المجهود الذي يبذله الرائي ليمتنع عن أن يبتر ، على صعيد الذهن ، ما هو ليس بمبتور على صعيد الواقع ؛ فالرؤية العينية هي المعنى الذي للكلية التي تعجز عناصرها ، فيما لو عزلت ، مثلها في ذلك مثل أشلاء الكائن الحي ، عن إعادة بناء الكل باجتماعها ثانية (تماماً كما لو فُصل بين النفس والبدن ، بين الانسان والعالم ، بين الفكر والسلوك ، بين الحياة والموت) ؛ ولكن بشرط ألا تؤخذ لفظة الكلية بمعنى مغرق في النسبية ؛ ذلك أن الكل ، بالمعنى المطلق ، هو ما يكتفي بذاته ؛ وإذا شئنا فلنقل إنه الكلي العيني بالمعنى الهيغلي ؛ فهو فكرة اكثر منه معطى . لكن العيني الذي يذهب اليه فكر فيلسوفنا هو بالأحرى كل متناهٍ ، محدود ، وإن كان يؤلف كتلة واحدة : ومن قبيله مثلاً الكينونة الانسانية الفردية ، المأخوذة في حدودهـا الزمـانية

والمكانية ؛ وهذا فضلاً عن أن تصوره يقتضي أولاً التحرر من الحكم المسبق السبينوزي أو الهيغلي الذي يتراءى له أنه غير مستطيع ، في العيني المحدود ، أن يتعقل الحد إلا بالاضافة الى وجود آخر أرحب وأوسع ، وهذا من شأنه أن يجعل من العيني المحدود مجرداً : وهذا كله خيال محض يتأتى من كوننا نقتدي عن خطأ بمثال الرياضيين الذين يتعاطون مع مكان مجرد ، والذين يضعون بادىء ذي بدء المكان اللامتناهي ثم يرسمون ، داخل هذا المكان ، أشكالاً محدودة ؛ أما في الحقيقة فنحن في داخل العيني ، لا نجاوزه ، وهو معطى لنا في تناهيه ؛ وكما يقول ياسبرز ، ثمة « مواقف /حدود» ، ومن قبيلها مثلاً الموت الذي لا نستطيع تخطيه ؛ وربما كان يجوز لنا أن نقول إن العيني يسجننا لولا أن السجن يوحي بخارج ، بتحرر ممكن ، ما هو بالنسبة إلينا سوى العدم . لكن العيني ، الذي ما هو بالفردي ولا بالكلي ، يمكن أن يكون هو العام ؛ فما من شيء يمنع أن يكون الموقف العيني موقفاً عاماً ؛ فما يصنع العيني ليس المظاهر الفريدة لهذا الموقف ؛ وانما هو ما بينها من رابط يستحيل بناؤه واختباره مباشرة ؛ فالعيني بنية : فمعرفة اللحن مثلاً ليست معرفة كل نغمة ، تُدرك أولاً على حدة ، ثم تربط بالنغمات المجاورة ؛ وإنما هي معرفة حركة معينة ؛ والحال أن لهذه الحركة عمومية ، يمكن اختبارها مباشرة من خلال ألحان مركبة من أنغام مباينة تماماً (الحركة المشتركة ، مثلاً ، لألحان موزارت ، أو حركة ليدات[٤] شومان ، أو حركة أغاني دوبارك[٥]) : ذلك هو العيني الانساني ، الذي يقبل التحليل ، ولكن الذي لا يكون فيه التحليل مسبوقاً بتركيب ، خلافاً للقاعدة التي استنها كانط .

أما الميل الثاني الذي يبدو لي أنه من علامات الفكر المعاصر ،

---

(٤) الليدة : أغنية أو لحن في البلدان الجرمانية ، له أصل شعبي أو ديني في الغالب ، وقد لحّن روبيرت شومان ليدات مشهورة بعنوان غراميات الشاعر (١٨٤٠) . «م».

(٥) هنري دوبارك : ملحن فرنسي (١٨٤٤ ـ ١٩٣٣) ترك ديواناً من الأشعار الموسيقية الغنائية «م».

فمن الممكن إعطاء فكرة عنه انطلاقاً من الاعتبارات التالية : فمعلومة لنا تلك الدعوى ، التي عرفت رواجاً كبيراً في ختام القرن التاسع عشر والتي مؤداها أن لكل فيلسوف ، شاء أو أبى ، حدساً بالعالم يطابق مزاجه ، وسطه ، تربيته ؛ فهو يعتقد أنه يبلغ الى كنه الوجود ، وما فلسفته في واقع الأمر إلا سلوك يترجم عن حتمية ؛ فهو إذ يجدّ في إثر الوجود لا يلاقي سوى ذاته ، وما رؤيته إلا كرؤية نرجس لوجهه ، والحتمية تتأدى الى الشكية . لكن ثمة جدل خاص بالشكية ، ويضرب لنا المثال عليه عصرنا . فشكية كهذه كانت تتضمن ، بالفعل ، أن تلك المواقف الفلسفية **ينبغي** أن تحاكم بمعيار واقع قائم في ذاته ، لا تعدو هي نفسها أن تكون تظاهرات له . ولكن لما كان هذا الواقع القائم في ذاته لا منفذ لنا اليه خارج تلك المواقف ، هذا اذا لم نقل إنه لا يمثل شيئاً بالاضافة إلينا ، فإن النتيجة التي تترتب على ذلك أن المواقف الفلسفية **ما كان يمكن** أن تحاكم بموجب ذلك المعيار. والتضاد بين تلك الضرورة وهذه الاستحالة كان هو الأس الذي نهضت عليه الشكية . لكن هذا التضاد كان سينتفي ، ومعه المشكلة المستعصية الحل التي يوحي بها ، فيما لو تنبه أصحاب الشأن الى أن ذلك الواقع المزعوم ينجم عن مطلب للوحدة لا يعدو هو نفسه أن يكون بدوره موقفاً : وحالما نفهم أن كل موقف لا ينفصل عن رؤية للعالم ، وأن العالم المرئي لا يقبل افتراقاً عن هذه الرؤية ، بدون أن تكون ثمة حاجة بنا للبحث عن عالم آخر، نجد أن كل موقف يؤلف مضماراً لا يقبل المقارنة مع المواقف الاخرى ، ولا يقع بالتالي في نطاق أي نقد . ففي الفلسفة يتجلى ضرب من حرية الاختيار ، وهذه الحرية لا تدع شيئاً يلزمها حدها : لا « مبادىء العقل» ، ولا أي واقع يضاهي هذه المبادىء موضوعيةً وكليةً .

قد يتراءى لنا أن هذا الميل كان لا بد أن يتأدى الى ضرب من نزعة ذاتية لا يكبحها كابح ومن شأنها أن تجعل من كل مذهب اعترافاً أو مساررة يدلي بهما صاحبه . ومع ذلك ، وعلى الرغم من بعض الظواهر ، فليس ذلك هو واقع الحال . فالذاتية ، باعتبارها علامة اعتساف ، لا

وجود لها إلا بالاضافة الى موضوعية مفترضة . والحال أن التخلي عن المذهب الكلي المجرد الذي كان يتأدى الى ما أسماه نيتشه بالعالم ـ الحقيقة ، يقود على العكس الى شبه تكشف للواقع ، إذ يحرر الانسان من ذلك الوهم الموضوعي النزعة الذي كان ينظم شؤون الفكر الفلسفي من الخارج ؛ ولكن هذا بشرط أن يتركز الانتباه من الآن فصاعداً لا على الذات من حيث أنها تحوي شروط معرفة الموضوع ، بل على الذاتية ذاتها من حيث أنها تُعطى لنا بوصفها الطراز الوحيد للوجود الفعلي ؛ والبنية العينية والمركبة للذاتية هي التي ستصير ، تحت تأثير كييركغارد ، الذي أحسن جان فال التنويه به ، موضوع تأمل الفلاسفة ؛ ودلالة هذا الانقلاب تختصرها بإحكام هذه السطور بقلم هوسرل (الذي لا يتبنى أصلاً الرأي الذي يشير اليه هنا) : « لئن كان حدس العالم ، لدى الانسان العصري ، يتعين حصرياً بالعلوم الوضعية ، ولئن كان يدع **الازدهار**[6] الناجم عنها يبهره ويعميه ، فقد كان معنى ذلك أن المسائل التي يشاح عنها هي على وجه التعيين المسائل الحاسمة بالاضافة الى انسانية أصلية»[7] .

(٣)
الميل الى العيني

لا يسعنا القول بأن هذين الميلين ، اللذين نجما لدى الكثيرين عن التأمل في كتابات برغسون ، قد أنتجا مذهباً شاملاً : فهما يتجليان بالأولى من خلال الإقبال المتجدد على قراءة مفكرين من أمثال القديس أوغوسطينوس وبسكال ، وفلاسفة من أمثال بركلي ومين دي بيران .

(٦) بالانكليزية في النص : PROSPERITY . والغرض من تثبيت اللفظة بالانكليزية لا يخفى على حدس القارىء : فـ « الازدهار » ذو وقع اميركي اكثر منه اوروبياً ». «م».
(٧) « أزمة العلوم الاوروبية ... » ، مقال سبق ذكره ، مجلة الفلسفة ، ١٩٣٦ ، ص ٨٢ .

وما يلي لا يعدو التنويه ببعض مظاهر هذين الميلين ، وهي بالأصل مظاهر بالغة التنوع .

إن نقد التجريد ، الذي باشره جان لابورت ، المعروف بدراساته عن أنطوان أرنو ، والذي يتخذ في كتابه **مشكلة التجريد** LE PRO-BLÈME DE L'ABSTRACTION (١٩٤٠)شكلاً أكثر جذرية من نقد بركلي ، يرمي الى بيان أن الفكرة المجردة هي بكل معانيها وهم ، وليس فقط استحالة **في الشيء**[٨] (إذ يسلِّم الجميع بأن قوام التجريد الفصل بين أشياء لا تقبل الفصل في الواقع) ، بل استحالة **في الذهن**[٩] ، أي أن الذهن لا يقدر أن يفصل ، في تصوره للواقع ، ما لا يقبل في الواقع الفصل ؛ وإنما هناك ، في أحسن الفروض ، « وهم تجريدي » تفسره العلاقة بين تصورنا لموضوع من الموضوعات وبين ميولنا : « اذا كانت معرفة موضوع من الموضوعات تنطوي دوماً على الصعيد العملي : من جهة أولى على معطى ، هو ما هو ، وقد يكون غير قابل للقسمة ، ومن جهة ثانية على **ميول** يوقظها فينا هذا **المعطى** ، ... فلنا أن نتصور في هذه الحال أن ثنائية كهذه تفتح الطريق أمام ازدواج ظاهري ، وأن التقسيمات التي تتحملها تلك الميول المتعددة ، التي تؤلف في الوجدان إطار المعطى أو محيطه المباشر ، يمكن أن يلوح عليها وكأنها مجراة في المعطى نفسه » . وينكر جان لابورت القدرات التي يعزوها الفلاسفة الى الذهن ، حتى في ذلك الشكل المخفف الذي كان سلَّم به بركلي ، نافياً أن يكون في استطاعة الذهن أن ينفذ ، بمجرد المداورة الذهنية للمعطى ، الى ما وراءه ، وصولاً الى الماهية والى الصورة ، أي أن يكون في استطاعته ، كما يقول في معرض حديثه عن النظرية التوماوية في التجريد ، « أن يحوِّل القرعة الى عربة » . وفي مؤلَّف آخر يضرب على الوتر نفسه (**فكرة الضرورة** L'IDÉE DE

---

(٨) باللاتينية في النص : IN RE. «م».

(٩) باللاتينية في النص : IN MENTE . «م».

NÉCESSITÉ ، ١٩٤١) ، يبيِّن أن الضرورة المنطقية الرياضية والضرورة الفيزيائية لا يمكن لهما هما أيضاً أن تحوزا صفة الوجود باعتبارهما مقولتين من مقولات الذهن : « إن كلاً منهما ، إذا قلَّبنا النظر فيهما ، لا تبدي عند الفحص إلا عن واقعة خام أو مواضعة ، وفي الحالين كليهما عن شيء اختباري هو من العقلي على طرفي نقيض . إن الضرورة الموصوفة بأنها عقلية هي ، في صورها كافة ، فكرة كاذبة » . وفي هذا نفي لا للواقع فحسب ، بل كذلك لإمكانية تلك البنية الروحية التي كان كانط أثبت واقعيتها بأن جعل منها شرط كل تجربة ممكنة . وصحيح أن جان لابورت لا يماري في واقعية صبوّنا الى الضرورة ، « لكن هذه الفكرة ، بخوائها بالذات ، ترمز الى الخواء المباطن لقلبنا ، الى تلك الرغبة الدفينة وغير الملباة التي تساورنا ، سواء أعلى صعيد المعرفة أم أي صعيد آخر ، الى عالم ماورائي » . إذن بسائق من كبرياء عقلية ، لا تليق كثيراً بالشرط الانساني ، نتخذ منطلقات لنا في المعرفة أقوالاً (أفكاراً مجردة ، مقولات) يمتنع علينا حتى البلوغ اليها . وهذه الإحالة للذهن الى معطى ليس في حوزتنا شيء سواه تقابلها على كل حال إحالة مناقضة (وسوف تطالعنا نماذج أخرى منها) الى « عالم ما ورائي » ، الى مفارق هو من طبيعة مباينة لطبيعة ذلك المعطى .

من الممكن معارضة نتائج هـذا التحليل السيكولوجي للتجريد بالمفاهيم الأساسية للعلم الفيزيائي (من قبيل مفهوم الكتلة مثلاً) ، وهي عبارة عن معانٍ مجردة وبسيطة تبنى بها الفيزياء الرياضية ؛ وعلى هذا النحو يكون معارض بركلي هو نيوتن . ولكن التطورات الجديدة في هذا العلم ، واستعانته بالتجربة الدقيقة وبالأوضاع العينية ، أظهرت للعيان عدم كفاية تلك المعاني المجردة تحديداً . فحتى تضطلع الكتلة بالدور المطلوب منها ، كان لا بد أن تكون مستقلة عن السرعة ؛ والحال أن واقع الأمر ليس كذلك . كتب غ . باشلار يقول : إن مثل تلك المفاهيم « لا يمكن اعتبارها من الآن فصاعداً بسيطة إلا بقدر ما يمكن الاكتفاء بالتبسيطات . ففي الماضي كانوا يتصورون أن المفاهيم انما تتعقد عند

التطبيق ؛ وكان يسود الاعتقاد بأنها تطلق تطبيقاً سيئاً بقدر يزيد أو ينقص ؛ أما اذا اعتبرت في ذاتها ، فكانوا يعتبرونها بسيطة وخالصة . وبالمقابل فإن مجهود الدقة لا يُبذل ، في الفكر الجديد ، ساعة التطبيق ؛ بل يُبذل من الأصل ، على مستوى المبادىء والمفاهيم »[١٠]. وهذا معناه أنه ما عاد في الإمكان الكلام عن عزل مفهوم بعينه عن الشروط التي يتم تجريبه فيها . وهذا القول يلخص جيداً فيما يبدو المنحى العام لمباحث غ . باشلار في الفلسفة العلمية . بيد أن الأمر عنده ليس أمر مقابلة فظة بين قبلي مبسَّط أكثر مما ينبغي وبين واقع يدرك إدراكاً مباشراً بالتجربة ؛ آية ذلك أن التجارب التي تظهر للعيان عدم كفاية هذا القبلي قد هيأ لها تغير داخلي في هذا القبلي بالذات ، وهذا التغير هو ما يعطيها معنى . إن هذا العمل التحويلي الروحي يتضمن نفي المذهب الواقعي ؛ فليست الواقعية أهلاً لتقدم حقيقي ؛ وانما هي « فلسفة يكون فيها القائل بها على حق دوماً ... فلسفة تتمثل كل شيء ، أو على أي حال تمتص كل شيء . والواقعية لا تتكون لأنها تحسب نفسها متكونة دوماً »[١١] . وعلى هذا ، ليس العيني هو المعطى بقدر ما أنه نتيجة « فاعلية » بناءة ، ينعتها باشلار بأنها جدلية . فالجدل يفترض به أن يقودنا نحو العيني ، « أن يخلق علمياً ظاهرات تامة ، أن يحيي جميع المتغيرات التي آلت الى انحطاط أو الى اختناق ، والتي كان العلم ، صنيع الفكر بالذات ، قد أهملها في دراسة أولى »[١٢] . والأمثلة التي يسوقها على هذا الجدل ، ومنها معنى

---

(١٠) **الروح العلمي الجديد** LE NOUVEL ESPRIT SCIENTIFIQUE ، ١٩٣٤، ص ٤٨ . انظر أيضاً ص ١٤٩ : « ليست الأفكار البسيطة الأساس النهائي للمعرفة ».

(١١) **فلسفة الـ « لا »** LA PHILOSOPHIE DU NON ، ١٩٤٠ ، ص ٣٢ .

(١٢) المصدر نفسه ، ص ١٧ ؛ وتلك هي فعلاً وظيفة الجدل عند هيغل ، ويخطىء بيالوبرزسكي (**النظريات الجديدة في الفيزياء** LES NOUV. THÉORIES DE LA PHYS. ، ١٩٣٩ ، نقلاً عن باشلار ، ص ١٠٦) إذ يعارض بجدل هيغل ، حيث المعاني متناقضة ، الجدل الفيزيائي (الذي يماثل بينه وبين جدل هاملان) ، حيث المعاني متكاملة ؛ فمعلوم أن هيغل لم ينف قط مبدأ عدم التناقض .

« الكتلة السالبة » كما قال بها دايراك[١٣] ، ومعنى « الذرة غير الجوهرية » ، وهي معانٍ يظهر أنها تحتوي على نفيها الخاص ، تظهر للعيان الطابع السجالي في المقام الأول للجدل الجديد الذي ينهى الفكر عن التجمد في مفاهيمه ويدفع به الى تصور منافيات هذه المفاهيم .

إن هذه الفكرة التي تقول بجدل في المعاني الفيزيائية هي التي تهيمن أيضاً على المؤلَّف الأخير لإسطفان لوباسكو (**التجربة الفيزيائية الصغرى والفكر الانساني** L'EXPÉRIENCE MICROPHYSIQUE ET LA PENSÉE HUMAINE ، ١٩٤١) ، وهي التي تتأدى به الى فكرة خلق منطق جديد . وتستعيد فكرة « التناقض الدينامي » (وربما بدون علم المؤلِّف) موضوعة قديمة من الفيزياء الأرسطية : إن كل تغير يمضي من ضد الى ضده ، مما يلزم عنه أن تفعيل ضد من الضدين يترافق بتكمين الضد الآخر . ولسوف تعيد الفيزياء الكوانتية العمل ، وإن في صورة خاصة ، بهذا المبدأ المنسي في الفيزياء الكلاسيكية : فمبدأ هايسنبرغ[١٤] في اللاتعين لا يحل اللاحتمية محل الحتمية، بل يظهر للعيان تعايشهما وتنازعهما . إن العلم الكلاسيكي يضع الوجود الفعلي في أحد القطبين،في الحتمية؛ولئن كان يسلِّم مع ذلك بالاحتمالية ، الى جانب التوقع الصحيح لظاهرة من الظاهرات ، فذلك فقط في الحالات التي يعتقد أنه يكون فيها على جهل ببعض شروط الظاهرة . لكن الظاهرة الكوانتية تمنع ، كما هو معلوم ، و « بحكم تكوين الأشياء بالذات » (ص ١٤٨) ، قابلية التوقع الحتمية المنزع : فما يمكن توقعه هو اللاتعين التدرجي لواحد من الحدين موضوع النظر (وضع الكهيرب وحركته) متى ما عيَّنا الآخر بقدر أكبر

---

(١٣) بول دايراك : فيزيائي انكليزي ، من مواليد برستول ١٩٠٢ . أحد مبتكري الميكانيكا الكوانتية ، وكان سباقاً الى القول بوجود كهيرب موجب . حصل على جائزة نوبل عام ١٩٣٣ . «م» .

(١٤) فرنر هايسنبرغ : فيزيائي الماني (١٩٠١ ـ ١٩٧٦) له مباحث في الذرات والميكانيكا الكوانتية . حاز على جائزة نوبل عام ١٩٣٢ . «م» .

فأكبر من الوضوح . ويفرِّق لوباسكو عمداً هذا الجدل عن جدل هيغل ؛ فمبتغاه أن يتحاشى أن يكون « للتناقض الدينامي » ، كما الحال لدى هيغل ، « قيمة أداتية صرفة في خدمة تركيب أعلى » (ص ١٣١) : وهذه فكرة مباينة بما فيه الكفاية لفكرة غ . باشلار .

إن ما يستوقف النظر في تأويلهما للفيزياء الحديثة هو ما ينطوي عليه من تعبير عن أول الميلين اللذين سلفت الإشارة اليهما ، من مجهود لا نحو تركيب مطلق يكفي نفسه بنفسه ، بل نحو عيني يجدر بنا أن نتخيله على منوال تساوق (تمازج بين الصوت الرفيع والصوت الخفيض) أكثر منه على منوال لحن . وموقفهما بصدد هذه المشكلة معاكس لموقف ج . لابورت : فالمجرد عند هذا الأخير يبدو وكأنه فوق القدرات الانسانية ، بينما العيني معطى في مستوى هذه القدرات مباشرة ؛ وبالمقابل فإن المجرد عندهما هو ، بمقتضى التقليد السبينوزي ، نتيجة نقص وتوقف ؛ فهو ما هو مبسَّط ؛ أما العيني فلا يُبلغ إليه إلا بعد جدل بنَّاء .

هذا الاتجاه عينه يفصح عن نفسه في فلسفة القيم . كتب أوجين دوبرييل يقول بنفاذ ذهن : « إن الفيلسوف هو المفكر الذي لا يغض النظر أبداً عن المتممات »[١٥] . والحال أن دوبرييل ، مثله مثل ج . لابورت ، وربما بقدر أكبر من الغلو ، يربط الضرورة بالتجريد : فلئن توصل العالم الى الحصول على استنتاجات ضرورية في بحثه ، فذلك لأنه يعزل عنها الموضوع بتحديده إياه ؛ ولكن عندما يكون المطلوب تطبيق المعنى بعد تحديده على ذلك النحو على الواقع ، فلا محيص عن تكميله بمعنى غامض يضيف بالجملة كل ما سبق حذفه من المعطى لاستخلاص معقوله ؛ فالنظام مثلاً ، وهو يدخل في باب المعقول المحض ، في باب السكوني ، يضاف اليه « متممه » ، معنى الفاعلية

---

(١٥) رسم فلسفة في القيم ESQUISSE D'UNE PHILSOPHIE DES VALEURS ، ١٩٣٩ ، ص ٢٨٩ .

الدينامية المبهم ؛ « ليس المعنى بممكن إلا إذا أدرجنا في باب اللامتعين كل ما لا ندخله في مفهومه ؛ فهو يستدعي كتصحيح له **معناه المضاد** . وهذه الكلمة لا تعني نقيضه ، بل تتمته »[16] . وحسب العالم أن يخمِّن من هذا اللامتعين المتمم ما هو لازم حتى يبقى أميناً لما تعرَّفه من الوهلة الأولى ؛فديموقريطس مثلاً يضع ، كتتمة للذرة ، الفراغ ، لأن الفراغ وحده يتيح له أن يتصور تغيراً يتماشى ومعنى الذرة . أما الفيلسوف بالمقابل فعاقد العزم على عدم « فبركة » المعنى المتمم على المقاس ؛ ولكن على الرغم من أنه لا يخضع لإسار المبادىء اللاشخصي ، فليس له أن يبلغ الى المعطى إلا بتركيب للنظام والفاعلية ، وهذان « عنصران متراكبان ليس واحدهما بالاضافة الى الآخر تابعاً ولا مشتقاً » .

إن معرفة هذه الثنائية هي التي تتيح إمكانية فهم معنى القيمة . فالقيمة تفترض تركيب نظام وقوة : نظام أولاً ، نظام يتجلى في قوام أو في تلاحم يكون أقرب الى الكمال كلما كانت القيمة أكثر رفعة ؛ وعلى هذا النحو فإن السلوك الأخلاقي ، الخاضع لقاعدة ، يكون أكثر تماسكاً من السلوك ما قبل الأخلاقي الذي يتبع تقلب الأهواء ؛ وقوة ثانياً ، وذلك لأنه لا بد ، كيما يكون لهذا السلوك الأخلاقي وجود فعلي ، من إرادة تلتزم به . وهذان مصدران مستقلان أتم الاستقلال للقيمة ؛ فالتماسك بحد ذاته لا يتضمن إطلاقاً التزام فرد فاعل ؛ فالقيمة هي بالفعل ، من وجهة النظر الأولى ، نظام (النظام الأخلاقي مثلاً أو القيمة الاقتصادية المتعينة بوجود سوق) يتراكب مع نظام آخر (نظام الانفعالات أو المقايضة الفردية) ، بدون أن يُشتق بالضرورة منه ؛ ولهذا لا بد أن يكون هناك التزام من جانب إرادة حرة . ولكن كلما كان ذلك التماسك أقوى ، كان هذا الالتزام أقل يقينية ، أي كانت القيمة أكثر اتصافاً بالطابع الوقتي . إذن فالوقتية تنمو مع التماسك ؛ وليس لالتقاء النظام

---

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٧٣ .

والفاعلية سوى احتمال واحد يعظم طرداً مع كون مقتضيات النظام أكثر تعقيداً وأصعب لقية .

جلي للعيان أن التصحيح الذي يتمثل بالمعنى المضاد والوقتية والاحتمال ليس ، في هذا المذهب ، نتيجة جدل ملزم على الطريقة الهيغلية ، بل يتأتى من حس بالعيني يأبى أن يترك القيم في عزلة سماوية رائعة تتربع فيها على العرش كملكات بلا رعايا . على أنه تبقى هناك مع ذلك صعوبة : فدرجة تماسك قيمة من القيم ، إذ ترتبط بالنظام ، تسبغ على القيمة شرعيتها ؛ وهذا حكم واقعي ، يقبله دوبرييل بما هو كذلك ، وهو أشبه بمعطى نهائي ؛ ومطلب النظام هذا مطلق غير قابل للتفسير ، إلا إذا رُبط بشروط بيولوجية أو اجتماعية ؛ لكن هذا التفسير المزعوم ، الكثير الشيوع في الحقبة السابقة ، هو بالأحرى إرجاع الى ما لا يدخل في عداد القيمة ؛ ولسنا نفهم كيف يمكن لحكم قيمة أن يُستنبط من شيء آخر غير حكم القيمة . إن هذه المشكلة تبقى الهمّ الناصب لفلسفة القيم . وبوجه عام ، يتركها العلماء أو الفلاسفة المتخصصون في دراسة القيم (الاقتصاديون ، الباحثون في علم الأخلاق ، منظِّرو المعرفة ، علماء الجمال) جانباً ليدرسو القيم في تعبيرها العيني ، داخل الفاعليات التي توجهها هذه القيم ؛ ويبدو أنهم يقدرون أنها تفقد كل معنى فيما إذا عزلت عنها . والعزل هو على وجه التعيين ، في مضمار علم الأخلاق ، « خطأ نرجس » الذي زعم أنه « يحبس نفسه في وحدته الخاصة ليعاشر ذاته »[١٧]؛ وتلك هي نتيجة ما يسميه ر . لوسين ، بأبلغ بيان ، « جدليات التفريق » التي تقوم على اعتبار العقبات التي تفصلنا عن الله والغير والعالم مطلقة[١٨] . وهذا الموقف في فلسفة الأخلاق ستناظره في نظرية المعرفة دعوى استنتاج

---

(١٧) ل. لافيل : خطا نرجس L'ERREUR DE NARCISSE ، ١٩٣٩ .

(١٨) ر. لوسين : العقبة والقيمة OBSTACLE ET VALEUR ، ١٩٣٤ ، الفصل السادس .

كل شيء من بعض إثباتات قبلية ، قابلة للإدراك بمعزل عن بعضها بعضاً . فما من مؤلِّف إلا وسيتخلى عن ذلك المنهج الضيق في دراسة القيم ليستعيض عنه ببحث أكثر إيجابية يتأدى الى إبراز أصالة كل قيمة منها على حدة . ويضرب لنا آخر مؤلفات موريس برادين (**روح الدين** L'ESPRIT DE LA RELIGION ، ١٩٤١) مثالاً بيِّناً على ذلك ، بإلحاحه بوجه خاص على الطابع النوعي وغير القابل للاختزال للدين ، ولا سيما على تنافره مع الأخلاق . وقد سلَّم علم الجمال كما صاغه ش . لالو منذ البداية ومن حيث المبدأ باستحالة فصل الجمال عن الفاعلية الفنية ؛ وقد مضى في مؤلَّف حديث له (**الفن بعيداً عن الحياة** L'ART LOIN DE LA VIE ، ١٩٣٩) نحو العيني بصورة مباشرة ، فعيَّن « القوانين البنوية » لنمط نفسي - جمالي محدد ، هو نمط الفنان الذي يفصل الحياة عن الفن . ويرى ر . باير (**علم جمال الرشاقة** L'ESTHÉTIQUE DE LA GRÂCE ، ١٩٣٣) أنه في مستطاعنا ، إذا ما تركنا جانباً التفسير الميتافيزيقي للمفاهيم الجمالية واعتمدنا التحليل الكيفي للآثار الفنية ، أن نستخلص الصيغة القادرة على تعليلها .

إن منهج البحث عن البنى العينية هذا قد طُبق مؤخراً بكيفية أصيلة على مسألة قديمة ، هي مسألة طبيعة الفلسفة . فحيال وفرة الأعمال التي اعتبرت بإجماع الآراء فلسفية وحيال تنوعها ، كان من العسير دواماً إعطاء تعريف للفلسفة : فالتعريف ، إذا كان قبلياً ، مهدد بأن يكون اعتسافياً وغير موافق لكل المعرَّف ؛ وبالمقابل فإن التعريف بالاستقراء ، وسبيله البحث عما هو مشترك بين الأعمال الفلسفية كافة ، مهدد بألا يبلغ إلا إلى رسابة هزيلة . يبقى إذن السعي الى معرفة ما اذا كان للعمل الفلسفي بما هو كذلك ، في نجازه وتمامه ، بنية محددة أو شكل محدد ، على نحو ما يمكن لنا الكلام عن بنية تمثيلية من التمثيليات أو سنفونية من السنفونيات . هذا ما حاوله إتيين سوريو ، الذي كان عُرف من قبل بعدد من المباحث المهمة (**الفكر الحي والكمال الشكلي** PENSÉE VIVANTE ET PERFECTION FORMELLE ، ١٩٢٥ ؛

مستقبل علم الجمال L'AVENIR DE L'ESTHÉTIQUE ، ١٩٢٩) ، في التـأسيس الفلسفي L'INSTAURATION PHILOSOPHIQUE (١٩٣٩) . فهو يقصد بالعمل الفلسفي لا التنفيذ اللفظي للفكر ، بل النجاز الداخلي لهذا الفكر أو تشييده و « تأسيسه » ؛ و « القوانين الكلية للفلسفة » (ص ٣٣٨) هي ما يتحرى عنه . إن هذا التأسيس لهو أشبه بسلسلة من تنقيحات متعاقبة ، يسعى كل تنقيح منها الى التعويض عن ذلك التخلي عن الواقع الذي تفرضه ضرورة التعبير على الفيلسوف الذي يسعى الى التعبير عنه بتمامه . لنعط عن ذلك فكرة من خلال الفصل الرابع المهم الذي يحمل هـذا العنوان « دراسـات معمارية » . فالفيلسوف ملزم بادىء ذي بدء بأن يختار وجهة نظر تستبعد وتنافي كل وجهات النظر الأخرى ؛ ومع ذلك ، وهذه هي خطوته الثانية ، فإنه يسعى ، انطلاقاً من وجهة النظر تلك ، الى استنفاد الواقع كله بوضعه ما يضعه على أنه نقيض متضايف (مثلاً المتنـاهي واللامتناهي ، الظاهرة والشيء في ذاته) ؛ وتجري بعد ذلك المساوقة بين ذينك النقيضين بحد وسيط (مثلاً ، لدى كانط ، العقل العملي الذي يصنع وحدة الواقع) ؛ بيد أن هذا الجدل ، الصوري أكثر مما ينبغي ، يفلت « ما لا يمكن التعبير عنه في مفردات التساوق المتوازن » ؛ ومن هنا كانت الحاجة الى استخراج « نظام » آخر ، بالمعنى البسكالي للكلمة ، يكون كتنافر الأصوات في الموسيقى أو بهرج الألوان في الرسم ؛ ومعلوم أصلاً أن المذهب الأصيل نادراً ما يكون نظامياً ومتلاحماً الى الحد الذي يؤول اليه لدى نقاده . وعلى الرغم من تلك التنقيحات المتعاقبة ، فإن « قانون وجهة النظر » يستتبع بالضرورة « قانون الهدم » ؛ فكل دعـوى بصدد الـواقع تفـرض تضحيات ؛ وبرغسون لا يؤمِّن واقعية الاندفاع الحيوي إلا بملاشاته واقعية الساكن والمجزأ . ولعل ما ينطوي عليه مذهب من المذاهب (ومن أمثلة ذلك أسطورة العالم السفلي لدى أفلاطون) من جانب غير مكتمل ، أو « ضبابي »،إنما يعبر عن ضرورة تلك التضحيات وعن الأسف عليها في

آن معاً . وذلك ما سيكونه رسم أي فكر فلسفي بمعزل عن كل مذهب .

إن البنية، كما يفهمها أولئك الفلاسفة ، ليست بحال من الأحوال قانوناً للتجميع، شكلاً يُلصق لصقاً بمادة هامدة، بل هي كل واحد لا ينقسم ، يقبل الوصف وليس إعادة التركيب . وهذا المفهوم للبنية هو ما يستخدمه نيقولاي هارتمان ، الذي تكلمنا عنه في الفصل الثالث عشر ، بمنتهى العمق في مباحثه الصادرة مؤخراً حول الأونطولوجيا (في **أساس الأونطولوجيا** ZUR GRUNDLEGUNG DER ONTOLOGIE ، ١٩٣٥ ؛ **الإمكان والواقع** MÖGLICHKEIT UND WIRKLICHKEIT ، ١٩٣٨ ؛ **بنية العالم الواقعي** DER AUFBAU DER REALEN WELT ، ١٩٣٩) . ففي نظريته عن المقولات ، يعود هارتمان أدراجه ، على نحو لا يخلو من دلالة ، من كانط الى أفلاطون في محاورة **السفسطائي** ؛ فالمقولات عنده تعيينات للأشياء في ذاتها ، للأشياء الموجودة بصورة مستقلة عن الكيفية التي يتم بها إدراكها ؛ وأهم مسألة يمكن أن تطرح بصددها هي مسألة ارتباطها وافتراقها . فبنية الوجود تتحدد ، في نظره ، بالكيفيات التي يحتملها ؛ ومن تطبيق هذا المبدأ يستخلص نظرات جديدة ومهمة حول أساس التمييز بين الوجود الواقعي REALES SEIN والوجود المثالي IDEALES SEIN ؛ ويبدو أن ما استاقه الى ذلك عقده النية على الحفاظ على التمييز الأفلاطوني القديم ، مع تحاشيه في الوقت نفسه صعوبات المشاركة . فالوجود الواقعي هو ذاك الذي يحتمل الكيفيات الثلاث التقليدية : فقد يكون ممكناً ، أو متحققاً واقعياً WIRKLICH ،أو ضرورياً؛ لكن هذه الأحوال الثلاث متكافئة فيما بينها ؛ فصفة الممكن تطلق عادة على الوجود الذي تكون جميع شروطه ، عدا الأخير منها ،متحققة؛ لكن كان ينبغي القول بالأولى بأنه مستحيل ما دام ذلك الشرط غير معطى ؛ وحالما يُعطى يغدو الوجود ممكناً ، لكنه في الوقت نفسه يتحقق واقعياً ، وبالتالي ضرورةً . وينكر هارتمان ، مثله مثل أتباع المدرسة الميغارية في العصور القديمة ، كل دلالة ميتافيزيقية على التصور الأرسطي عن

الوجود بالقوة . وبالمقابل ، تشتمل بنية الوجود المثالي على كيفيات جديدة . ويقصد هارتمان بالوجود المثالي كينونات من قبيل المكان الاقليدي والمكانين غير الاقليديين اللذين تم اكتشافهما في القرن التاسع عشر ؛ وإنما بصدد وجود من هذا القبيل فقط يسوغ لنا الكلام عن ثلاث كيفيات جديدة : الإمكان بالمشاركة ، والاستحالة بالمشاركة ، والعرض . فنقول مثلاً إن الأشكال التي تحمل اسماً واحداً ، في كل واحد من تلك الأماكن الثلاثة على حدة ، ممكنة بالمشاركة ، وإنها مستحيلة بالمشاركة بين مكان وآخر ، وإن القسمة الى ثلاثة أماكن عرضية . أما التنافر ما بين ذينك الضربين من الوجود ، الوجود الواقعي أو المعطى والوجود المثالي الذي يمكن للفكر أن يتحرك فيه ، فكبير الى حد يعسر معه إدراك العلاقة التي يمكن أن تقام بين الاثنين : وربما كانت هذه واحدة من صعوبات المذهب .

ويكمن فضل كتاب ر . روييه (**رسم فلسفة في البنية** ESQUIS-SE D'UNE PHILOSOPHIE DE STRUCTURE ، ١٩٣٠) في أنه فهم الآلية على أنها شكل أو بنية . فالآلية ، بمعناها التقليدي منذ القرن السابع عشر ، تتضمن على وجه التعيين نفي البنية من حيث هي مقوِّم غير قابل للاختزال للأشياء ورد كل بنية ظاهرة الى حشد من ظاهرات تصادم أو تجاذب أولية : وبعبارة أخرى ، إن كل مذهب آلي مذهب مادي . ولكن بالمقابل فإن نمط الارتباط أو الاشتغال الذي يلزم عن ذلك هو الجوهري ، وهو ما يميز تمييزاً لا يقبل الاختزال آلية بعينها عن آلية غيرها . « إن الآلية تعني ، بدون أن تسلِّم بتناضدات من وقائع متنافرة نظير ما تفعل الوضعية ، أن لكل نسق من الأشكال واقعه ومسالكه وقوانينه الخاصة » (ص ٩٨) ؛ فالكائن الحي عبارة عن آلية ، ولكن بدون أن ترتد الحياة مع ذلك الى ظاهرات فيزيائية ـ كيميائية . وقوام الفاعلية النفسية اشتغال للصور الذهنية وفق خاصياتها وارتباطاتها الخاصة (في الحلم أو التخيل مثلاً) أو وفق تطابقها مع أشكال خارجية ووفق الخاصيات التي تحوِّلها الى علامات (في الاستدلال) .

(٤)
الاتجاهات الذاتية ونقدها

إن رفض وجهة النظر الموضوعية النزعة لا يعني بالضرورة نفي العقلانية . ففي المقال الآنف الذكر ، نوه هوسرل بأهمية التمييز بين شكلين من العقلانية : المـذهب الموضـوعي والمذهب المتعـالي . فالمذهب الموضوعي هو عقلانية القرن الثامن عشر « الساذجة » التي لم تعد مقبولة ، لأنها إذ تعتقد بأنها تبدد كل وهم ذاتي النزعة تشوه الواقع وتستعيض عنه ببناء لا يتعرف نفسه بما هو كذلك . وبالمقابل يرى المذهب المتعالي في عالم العلم الموضوعي « تشكلاً من درجة أعلى » ، يسبقه تشكل ذاتي يعود الى الحياة السابقة على العلم ؛ « إن عودة جذرية الى تلك الذاتية ، الى الذاتية التي تنتج في التحليل الأخير كل تقييمنا للعالم بكل محتواه ، قبل العلم كما في العلم ، إن عودة الى الاسئلة عن طبيعة العقل ونمط توليداته يمكنها وحدهـا أن تجعلنا نفهم الواقع الموضوعي وأن ننفذ الى المعنى الأخير »[١٩] : على أنه يبقى مع ذلك على مذهب التعالي هذا أن يستلهم ديكارت اكثر منه كانط ؛ فكانط كان يمضي من الموضوع الى الذات ولا يعرِّف الذات إلا على أنها شرط التجربة لموضوع تعيُّنه مسبقاً العلوم ؛ والحال أنه ينبغي ، على العكس، صرف النظر عن الموضوع للقيام بتحليل صحيح للذات ، تحليل لا يكون على كل حال سيكولوجياً بل فينومينولوجياً ؛ ومنهج تحليل كهذا توضحه مفردات تستحضر الى الذهن مفردات ديكارت : « إنني أحاول أن أوجه ، لا أن أعلِّم ، أحاول فقط أن أبين ، أن أصنف ما أراه »[٢٠] .

بيد أن المذهب الذاتي لم يستمر في البقاء كمذهب عقلي إلا لدى

---

(١٩) « ازمة العلوم الاوروبية ... » ، ص١٤٤ .

(٢٠) « أزمة العلوم الاوروبية ... » ، ص ٩٥ .

هوسرل . فالبحث الفلسفي عندما يضع نصب عينيه لا الذات المتعالية ، التي تحتفظ بطابع مجرد ، بل الذات العينية ، « الوجود في العالم » ، بكل استجاباتها الوجدانية ، لا يعود له سوى ذلك المدى المحدود الذي أحسن مارتن هايدغر للغاية التنويه به في ختام **الوجود والزمان** (الفقرة ٨٣) ؛ فمعلوم أنه كان أعلن فيه عن أونطولوجيا وأنه لم يقدم مع ذلك سوى تأويل للوجود الإنساني ؛ والحال أن « الفرق بين الوجود الإنساني وبين وجود ما هو بالوجود الانساني ليس سوى نقطة الانطلاق للمشكلة الأونطولوجية ، وليس النقطة التي يمكن للفلسفة أن تتوقف عندها » ؛ ولا شك « أننا لا نستطيع (نظير القدامى) أن نطلب أصل الوجود وإمكانيته بوساطة تجريد منطقي صوري وبدون أفق محدد من الاسئلة والاجوبة . فلزام علينا أن نبحث عن **طريق** لتوضيح المسألة الأونطولوجية الأساسية ؛ فهل الطريق الذي نقترحه هو الطريق الوحيد الصالح ؟ لا نستطيع أن نعلم ذلك إلا بعد فوات الأوان » . والمجلد الثاني من **الوجود والزمان** ، الذي كان يفترض فيه أن يجيب عن هذه الاسئلة ، لم يصدر بعد[٢١] ، وفي مقدورنا أن نتساءل عما اذا لم يكن ذلك «الطريق» ردباً لا ينفذ،وعما إذا كانت الذاتية المتناهية قادرة على أن تتأدى الى حد قمين بأن يخرجنا منه ونستطيع بوساطته أن نقارنها به . فلا شك أن ذاتيتي الخاصة ، التي هي مركز تأمل الوجودية ، حقيقة واقعة ؛ لكن اذا لم نتوصل الى تمييز ذاتيتي كمعطى واقعي تماماً من ذاتيتي كقاعدة للحكم على الاشياء بصورة عامة ، فمن الجلي والحال هذه ، كما يحدث لدى ياسبرز ، أن المذهب الفلسفي يمسي منوطاً بمحض اختيار شخصي وعسفي ؛ فكيف السبيل ، مثلاً ، الى تبرير الموقف البسكالي بدلاً من الموقف الرواقي في واحدة من أبرز المشكلات التي تقضّ مضجع أولئك الفلاسفة ، أعني مشكلة الموت ؟ ولا يغيب عنا هنا أن كييركغارد ، الذي كان له أبلغ التأثير على

---

(٢١) هذا المجلد الثاني لم يكتبه هايدغر قط . «م».

الوجودية ، كان يتخلص من الذاتية بـ « المجاوزة » ، أي بتماس غامض ، نابع من الإيمان ، مع واقع آخر[٢٢] .

ذلك هو ، في عداد المعاصرين ، رأي ج. غرونييه الذي عرف بدراساته عن لوكييه ؛ فقد كتب يقول : « إن مركز ثقالتنا يقع خارج ذاتنا وفوق ذاتنا الى حد يعجزنا عن تخيله أو تصوره ، فلا يبقى لنا في أحسن الأحوال غير أن نرتضيه ونستقبله بكل كياننا »[٢٣] . ومن هنا يتغير مظهر الطابع الزمني للوجود الذي كان يرتبط ، لدى هايدغر ، بالقلق حيال التسرب التدريجي للواقع وحيال الموت : فكما يشير جان غيتون ، وهو ينظر في علاقة الزمان بالأبدية ، فإن « المهمة السامية للزمان هي أن يهيىء لكل موجود ذي وجدان أعضاء للرؤية وللحياة لا يمكنها أن تتفتح في الحياة الحاضرة ، وقوام الموت بالاضافة الى الروح أن يدع الجسم الحي يعمل خارجاً عنه »[٢٤] . لكن هنا نكون قد وصلنا الى تخوم الفلسفة ، بل ربما تخطيناها .

كتب غ. مرسيل يقول : « إن شرطي كموجود حيّ يجعل مني كائناً ... معرَّضاً ، أو اذا شئتم منفتحاً على واقع آخر أدخل وإياه ، بنوع ما ، في علاقة »[٢٥] . ولكن هذه العلاقة ، عوضاً عن أن تكون حلاً

---

(٢٢) انظر بصدد هذه الصعوبات أ . دي فايلنز : **فلسفة مارتن هايدغر** LA PHILO-SOPHI DE MARTIN HEIDEGER ، ١٩٤١ . الفصل ١٨ ؛ وكذلك نشرة **الجمعية الفرنسية للفلسفة** BULLETIN DE LA SOC. FR. DE PHILOS ، تشرين الأول ١٩٢٧ ؛ وجان فال : **دراسات كييركغاردية** ÉTUDES KIERKEGAARDIENNES ؛ ونقع في نتاج م. بوبر (**انا وانت** ICH UND DU ، الترجمة الفرنسية ١٩٣٨) على شكل خاص من هذه الوجودية ،تحل فيه محل الذاتية العلاقة العينية والشخصية للأنا بالانت (وبخاصة الأنت الازلي الذي هو الله) .

(٢٣) **الاختيار** LE CHOIX ، ١٩٤١ ، ص ١٤٧ .

(٢٤) **تبرير الزمان** LA JUSTIFICATION DU TEMPS ، ١٩٤١ ، ص ١٢٨ ـ ١٢٩ .

(٢٥) « لمحات فينيومينولوجية حول الكينونة في موقف». في مجلة **مباحث فلسفية** RECHERCHES PHILOSOPHIQUES ، المجلد الرابع ، ١٩٣٦ ، ص ٧ . وللمؤلف نفسه : **الوجود والملك** ÊTRE ET AVOIR .

لمشكلة وعلامة على وحدة عميقة ، هي بالاضافة اليه نقطة انطلاق للعديد من الاسئلة بصدد نمط الاتصال ؛ فالتأثر بالآخر ينطوي على تلاوين وفروق دقيقة شتى ، وذلك تبعاً لتلقي المرء لهذا التأثير سلباً ، أو مبادرته ، صنيع ما يفعل المضيف ، الى وهب « الآخر » ذاته : وبين هذين الحدين تجري مجاري الحياة الروحية بأسرها ، متنقلة من الإكراه الرقي الى الحرية . وفي مذهب غ. مرسيل أن الفرد - إلا أن يُنظر إليه ككائن جمعي ويُرد الى وظيفته العمومية - « حامل لطاقات غامضة ، كونية أو روحية ، يشعر هو نفسه شعوراً مبهماً بمفارقتها له » (ص ١٣) .

أما في فلسفة لوي لافيل بالمقابل فلا يبدو أن الصعوبات التي تجيب عنها مشكلة الذاتية والمجاوزة تجد متسعاً لها لتطرح نفسها ، وذلك لأنه يتخطى الحدين كليهما ليضع نفسه من البداية على صعيد الفعل ، « الأصل الداخلي لذاتي وللعالم » (**في الفعل** DE L'ACTE ، ١٩٣٧) . فصحيح أن الفعل يبدو وكأنه واقعة ابتدائية من طبيعة ذاتية ، نظير الكوجيتو الديكارتي أو الجهد البيراني ؛ لكنه في الحقيقة « واقعة مزدوجة أو إذا شئتم علاقة يندرج بوساطتها وجودي الجزئي في الوجود الشامل ، وفكري الفردي في فكر كلي ، وإراداتي المتناهية في إرادة لامتناهية » (ص ٥٠) . ولا ينظر ل . لافيل في المكاسر التي تجعل الاستنجاد بالإيمان ضرورياً ؛ فالعلاقة باللامتناهي أو المشاركة هي ، في نظره ، معطاة في « تجربة فورية » ، وقوام « المشكلة الميتافيزيقية بتمامها تعريف هذه العلاقة (علاقة الفعل اللامتناهي بحريتنا الخاصة) أو بالأولى وصف التجربة الروحية التي يتم بها امتلاكنا إياها » (ص ٢٢١) . وهذا الحل المتفائل يتضادّ مع ذلك الضرب من قلق الانفصال الذي يهيمن على فلسفات الوجود .

بيد أن حدود الذاتية بالذات هي التي لا يعود في الامكان تحديدها بدقة متناهية حال الامتناع عن التسليم بواقع موضوعي محدد من البداية . كتب إ . منكوفسكي يقول : « بمقتضى الرأي السائد ، لا

يمكن للمعطيات الأولية أن تعود الى غير الأنا . ولكن هذا الأنا ، الذي ترتبط به تلك المعطيات الأولية ، لا يمكن في الواقع أن يُعطى لي أو أن يُدرك إلا بالارتباط الوثيق باللاأنا، أو بالأحرى بالكون . فقبل أن أحدّ نفسي بأناي الخاص ، أراني أُوجَد ، أو بالأحرى أحيا في العالم »[٢٦] . وبحركة معاكسة ، يوضح ن . برديائيف أن « انطفاء عالم الأشياء والموضوعات » يتواكب مع « النفاذ الى لغز الوجود »[٢٧] .

وبوجه الاجمال نعاين تحولاً يطرأ على سطح الانفلاق بين النفسي والمادي. كتب ر . بلانشيه يقول : « إن الذهني ليس بجانب المادي وكأنه واقع ثانٍ يمكن أن يكون موضوعاً لعلم ثانٍ . فكل الواقع الذي يتعاطى العلم وإياه مادي . أما الذهني فهو ما يتعرَّف فيه النظر الفلسفي شرط تكوين العلم وموضوعية الواقع »[٢٨]. ولنشر أيضاً إلى الدراسات عن الإحساس التي أعقبت المباحث الممتعة التي حررها كل من ل . لافيل (**جدل العالم المحسوس** LA DIALECTIQUE DU MONDE SENSIBLE ، ١٩٢١ وم . برادين . فلم يعد أحد يرى في الإحساس ذلك البسيط الذي يتراكب مع نفسه ليؤلف نسيج الحياة النفسية . « إن الصعوبات الكأداء التي ابتعثتها دعاوى وجود الأشياء قبل الإدراك ، من جهة أولى ، ودعاوى خارجية الكيفيات المحسوسة ، من جهة ثانية ، قد تولدت من الرغبة في النظر الى المحسوس في ذاته فقط وكما لو أنه واقعة أولية » ؛ والحال « أننا لسنا ملزمين بأن نبحث لماذا قد تنفصل الانطباعات عن الجسم لتتبدى لنا عن بعد ، وذلك لأن هذا الانفصال متضمَّن سلفاً في الحاجة ، بحيث أن مشكلة الإحساس الطبيعية تغدو مشكلة البحث عن توسُّط أكثر منها مشكلة إسقاط غامض

---

(٢٦) **نحو علم في الكونيات** VERS UNE COSMOLOGIE ، ١٩٣٦ ، ص ٩٨ .

(٢٧) **خمسة تاملات في الوجود** CING MÉDITATIONS SUR L'EXISTENCE، ١٩٣٦ ، ص ٨٤ .

(٢٨) **معنى الواقعة النفسية** LA NOTION DU FAIT PSYCHIQUE ، ١٩٣٤ ، ص ٣٢٢ .

لأحوالنا الخاصة »[٢٩] . ويحاول ب . سالزي ، انطلاقاً من وجهة نظر مغايرة ، أن يبرهن على الفرض « الظاهري التناقض » الذي يقول إن الإحساس والتصور العقلي للعالم المادي من طبيعة واحدة ، وإن الإحساسات تتأتى من الفاعلية الذهنية عينها التي تمدنا بالتصورات ، أي الاستدلال[٣٠] .

إن أحد المظاهر الأكيدة التي لا تحتمل جدالاً لهذا الميل الى الذاتية العينية والغنية هو انتباذ الرياضيات بالمقابلة مع الواقع في المنطق الخالص ، في الربط الصوري المحض الذي يحرم تلك العلوم من كل موضوع ، أواقعياً كان أم مثالياً .

كتب رينيه بوارييه يقول : « إن كل نظرية رياضية صارمة لهي بالضرورة جبرية ، إذا ما أخذنا هذه الكلمة بأوسع معانيها » . ويقول أيضاً : « إن كل علم رياضي تركيب من علامات ، جبر من صور يتوافق مع جبر المنطق ... ولهذا ، وكما أننا أحرار في تجميع الموضوعات طبقاً للقواعد التي تعجبنا ، كذلك فإننا أحرار ، على الصعيد المجرد ، في اختيار مواضعاتنا الهندسية . فلا وجود لقبلي . ولهذا أيضاً لا تفرض الهندسة قوانين على التجربة ، بل تقترح عليها صيغاً وتعابير رمزية » . وخلافاً لما اعتقده الفيثاغوريون وأفلاطون ، ليست اللغة الرياضية ، ولا اللغة بوجه عام ، كشفاً لكنه الأشياء ؛ « يعتقد الطفل في نفسه البراعة لأنه يعلم أن القمر كرة شبه كروية وذات حجم معين ، أو لأنه يعرف كيف يصفه بصيغ أدبية . ولكنه لا يستطيع أن يدركه قريباً منه وشبه ملموس ، فيما هو يرسل ضوءه في صمت ، كما لو أنه ينبض به نبضاً ، ويغرقنا في صداقته . إن اللغة تغلفنا وتبعدنا عن العالم الحقيقي ،

---

(٢٩) جان نوغيه : دلالة المحسوس LA SIGNIFICATION DU SENSIBLE ، ١٩٣٦ ، ص ٧٣ ؛ ٧١ .

(٣٠) الاحساس : دراسة في تكوينه ودوره في المعرفة LA SENSATION: ÉTUDE DE SA GENÈSE ET DE SON RÔLE DANS LA CONNAISSANCE ، ١٩٣٤ ، ص ١٦٩ .

وإعادتنا اليه هي مهمة الفلسفة »[٣١] .

إن هذه الرؤية للرياضيات ترتبط بآخر تطور عرفه مذهب « حلقة فيينا » تحت اسم الوضعية المنطقية أولاً ، ثم تحت اسم الفيزيقالية[٣٢] . ويقترب من هذين الاتجاهين الشكل الذي اتخذه في أميركا علم النفس السلوكي . فالتقاربات اللامتوقعة بين مضامير متباعدة نظير الرياضيات والفيزياء وعلم النفس تتيح ، بحكم مفعول التفارق هذا ، إمكانية فهم أفضل للمذهب الذاتي .

إن الشكلين النسبيين اللذين تلبسهما هذا التأويل للرياضيات يتجسدان في تبديه هلبرت[٣٣] والمذهب المنطقي لمدرسة فيينا . ففي الأول ، وانطلاقاً من عدد معلوم من الإثباتات الرياضية ، يتم ، تحت اسم البديهيات ، اختيار القضايا التي يمكن لسائر القضايا الأخرى أن تستنبط منها ؛ ويسلّم الثاني بأن المعاني الأولية هي من أصل منطقي صرف . ولا يبرأ هذان المذهبان من الصعوبة : وهي صعوبة من طبيعة داخلية ، إذا صح أنه يمتنع ، بمقتضى مذهب هلبرت ، البرهان على أننا لن نصل إلى قضايا متناقضة ، وإذا أقر أصحاب المذهب المنطقي ، من جهة أخرى ، بأنه يستحيل الامتناع عن استخدام قضايا من الحساب وحتى من الفيزياء لوضع المعاني الأولية[٣٤] . ومقاومة

---

(٣١) محاولة حول بعض صفات معنيي المكان والزمان ESSAI SUR QUELQUES CARACTÈRES DES NOTIONS D'ESPACE ET DE TEMPS، ١٩٣١ ، ص ١٤٧ ؛ ص ٢٧٥ ؛ ص ٣٨٠ ؛ انظر أيضاً للمؤلف نفسه : العدد LE NOMBRE ، ١٩٣٨ .

(٣٢) الفيزيقالية : نظرية إبستمولوجية وضعية جديدة تقول إن لغة الفيزياء يمكن ان تؤلف لغة كلية تصلح للعلوم جميعاً . «م» .

(٣٣) دافيد هلبرت : رياضي ومنطيق الماني (١٨٦٢ ـ ١٩٤٣) ، أحد مؤسسي منهج التبديه والمذهب الصوري . وضع نظرية في البرهنة أراد بها حل مشكلة أساس الرياضيات . «م» .

(٣٤) انظر بصدد هذه النقطة كارناب : النحو المنطقي للغة LOGISCHE SYNTAX DER SPRACHE ، فيينا ١٩٣٤ ، نقلاً عن ج كافاييس : منهج التبديه والمذهب =

الميل الى رد الرياضيات الى محض لعبة منطقية تتجسد بوجه خاص في مذهب براوفر الحدسي الذي ينيط الرياضيات بالحساب ، والحساب بحدس الزمان ؛ وعلى كل حال ، فإن الرياضيين المبدعين يعارضون الرياضيات الجاهزة ، المختزلة الى آلية قابلة للاستعمال ، بالعلم الذي يتخلق(٣٥) .

من جهة أخرى ، إن المذهب الصوري الرياضي الذي يبعد من إحدى النواحي الرياضيات عن الواقع العيني ، مؤهل تماماً ، من نواحٍ أخرى ، لتقريبها منه . فنظراً ، أولاً ، الى أن البديهية تتحدد بوظيفتها (القضية التي تُستنبط منها قضايا أخرى بطريق التحويل المنطقي والتي لا تُستنبط هي نفسها من أي قضية أخرى) وليس بأي علامة مباطنة من علامات البداهة ، فإن منهج التبديه ، في مذهب هلبرت ، « يمكن أن يُطبَّق في مضامير نائية غاية النأي عن الرياضيات ، من قبيل الميكانيكا أو نظرية الإشعاع أو نظرية المال الاقتصادية »(٣٦) . ويسلِّم المذهب المنطقي ، من جهته ، بأن « البديهيات هي محض أوصاف لإجراءات يمكن أن تُجرى على تعابير مبنية حسب قواعد معطاة سلفاً » . ومعنى الإجراء هذا ، العيني الى أبعد الحدود ، ذو أهمية فاصلة ؛ فهذا المعنى ، كما تطور في أميركا في السنوات العشر الاخيرة هذه ، هو الذي يفسر لنا فيما يلوح التقاربات اللامتوقعة التي

= الصوري MÉTHODE AXIOMATIQUE ET FORMALISME ، ١٩٢٨ ، حيث يقع القارىء على عرض تاريخي نقدي ممتاز لتلك المسائل. انظر أيضاً أ لوتمان محاولة في معنيي البنية والوجود في الرياضيات ESSAI SUR LES NOTIONS DE STRUCTURE ET D'EXISTENCE EN MATHÉMATIQUES ، ١٩٣٧ .

(٣٥) انظر تأملات هـ. لوبيغ · حول قياس الكميات SUR LA MESURE DES GRANDEURS ، ١٩٣٥ ، ص ١٧٩ .

(٣٦) نقلاً عن كافاييس ، ص ٧٧ . انظر شفيستك ، في أعمال المؤتمر الدولي للفلسفة العلمية ACTES DU CONG. INT. DE PHIL.SCIENTIFIQUE ، ١٩٣٥ ، المجلد الأول ، ص ٨٠ : إن منظومتين من البديهيات تتكافآن ، متى ما كان في الامكان استنباط قضايا المنظومة الثانية ، بالتحويل المنطقي ، من قضايا المنظومة الأولى ، وبالعكس

تحدثنا عنها ، وهو الذي يفسح في المجال أمام أمل جديد لتحقيق وحدة العلم ، ذلك الأمل الذي كان يبدو وكأنه قد هُجر منذ نحو قرن من الزمن . كتب بريدجمان[٣٧] يقول : « لا نقصد بالمفهوم شيئاً آخر سوى نسق من الاجراءات » ، فـ « مفهوم الطول ، مثلاً ، يتثبت متى ما تثبتت الإجراءات التي يقاس بها الطول »[٣٨] ؛ فالطول هو القياس نفسه . والى جانب المفاهيم التي تعود ، كمفهوم الطول ، إلى وضع عيني ، ثمة مفاهيم أخرى تنطبق على وضع فيزيائي ما هو بمعطى بل مستنتج ، من قبيل معنى التوتر الكهربائي أو الحقل الكهربائي ؛ وهذه المفاهيم المصنوعة (المبنية) تتحدد فقط بإجراءات رياضية يُفترض فيها أن تتأدى الى إجراءات فيزيائية . ويدخل علم النفس بدوره في الإطار نفسه ؛ ففي الشكل الذي اتخذته السلوكية لدى تولمان « توضع المشكلة السيكولوجية على نحو تتضمن معه دواماً حلاً إجرائياً »[٣٩] ؛ وبالفعل ، إن بيت القصيد بالنسبة الى السلوكية اكتشاف الوظيفة التي تربط سلوكاً بعينه بالحوافز والشروط (الوراثة ، التجربة السابقة ، السن ، الخ) التي يؤتي فيها هذا الحافز فعله ؛ ولا يختلف هذا البحث في طبيعته عن السعي الى معرفة الكيفية التي سيسلك بها جسم خام ، محبوّ بخاصيات معينة ، في حقل كهربائي مثلاً ؛ كتب تولمان يقول : « إن الفيزياء منظومة من أبنية منطقية ، منظومة من قواعد ومعادلات تساعدنا على الاهتداء الى سبيلنا عبر الآناء المتعاقبة للتجربة المباشرة . وما علم النفس سوى منظومة مشابهة أخرى من القواعد والمعادلات التي تقدم لنا ، إذا ما أضيفت الى قواعد الفيزياء

---

(٣٧) برسي وليامز بريدجمان · فيزيائي اميركي (١٨٨٢ ـ ١٩٦١) . حاز جائزة نوبل عام ١٩٤٦ على أبحاثه في الضغوط الفائقة الارتفاع . «م»

(٣٨) منطق الفيزياء الحديثة THE LOGIC OF MODERN PHYSICS ، ١٩٢٧ ، نقلاً عن تلكان · السلوكية LE BEHAVIORISME ، ١٩٤٢ ، ص ٤٣٠

(٣٩) تلكان ، مصدر آنف الذكر ، نقلاً عن تولمان « التحليل الاجرائي للطلب » ، في مجلة المعرفة ERKENNTNIS ، المجلد الرابع ، ١٩٣٧ .

ومعادلاتها ، عوناً إضافياً للانتقال من آن من آناء التجربة (الحافز) الى الآن التالي (السلوك)» .

على أنه لا مراء في أن هذا المذهب الإجرائي ينطوي على صعوبة ، هي عينها صعوبة « الوضعية المنطقية » : فحتى يكون للمفاهيم المنطقية معنى في التطبيق ، فلا بد من وضعها على محك التجربة المباشرة ؛ وبهذا الشرط ، كما يقول شليك(٤٠) ، سيكون في الإمكان تحويل القضايا المنطقية (SÄTZE) الى منطوقات بصدد الأشياء (AUSSAGE) ؛ ولكن ذلك مستحيل ، لأن التجربة المباشرة ، بموجب المذهب عينه ، هي بطبيعتها غير قابلة للايصال ، وبالتالي غير قابلة للتحقق منها وعادمة الدلالة . وعلى هذا ، ما أمكن للمذهب الفيزيقالي أن يكتسب صفة التلاحم إلا بتوكيده بأنه لا وجود لتجربة مباشرة ؛ ولا نقع على شيء من هذا القبيل إلا لدى حلقة فيينا التي كانت أول من اعترف بالتعارض بين المعرفة (ERKENNTNIS) والانطباع (ERLEBNIS) . لكن كيف تُحلّ في هذه الحال المشكلة المطروحة ؟ بالتوكيد بأن المعطى المباشر المزعوم هو حكم إدراكي يميز شيئاً بعينه وسط أشياء غيره (مثلاً : إني أرى لوناً أحمر) ويكون بصفته هذه قابلاً للايصال . المعرفة إذن في كل مكان متجانسة ؛ ولا تمايز بين اللغة والعالم الحقيقي : فلا وجود في كل مكان إلا لقابلات التعبير(٤١) .

أياً ما كانت صعوبات هذا الحل ، فإن القصد بيِّن . فالمذاهب الثلاثة ، الصورية والفيزيقالية والسلوكية ، تفصح عن رغبة في النظر في أوضاع عينية في جملتها : فرفض القبلي والبدهي بذاته ، ونفي وجود الظاهرات يعنيان في خاتمة المطاف إباء التسليم بتلك الضروب من التجريدات ، بتلك الجزر الصغيرة التي تؤلفها في قلب الواقع

---

(٤٠) المؤتمر الدولي للفلسفة العلمية ، باريس ١٩٣٥ ، المجلد الرابع ، ص ١٢ .
(٤١) أتبع هنا عرض تلكان الممتاز السلوكية .

المعاني الأولية أو الوقائع الذهنية المزعومة : فكل شيء وثيق اللحمة ؛ ولا يمكن عزل أي إثبات ، ولا يجوز له ، بذاته ، أن يُقدَّم على غيره في البناء الصوري الذي يؤلف العلم الرياضي ؛ ومجموع الظاهرات الفيزيائية من جهة أولى ، والسلوك الانساني أو الحيواني في صلته بالوسط الانساني من الجهة الثانية ، هما فعلاً كما يبينان عن نفسيهما في لغة ذلك العلم . أما المذهب الذاتي ، الذي يتباهى بأنه على قرب قريب من الواقع ، فلن يبلغ والحال هذه إلا الى مزق من الواقع أو حتى الى أشباح وهمية .

إن أصحاب المذهب الذاتي ملزمون ، فيما يظهر ، بأن يطرحوا على أنفسهم المسألة النقدية المتعلقة بالموضوعية في العلوم الإنسانية وبخاصة في التاريخ . وهذا كييركغارد ، وهو من المقدَّمين عندهم ، يتخذ موضوعاً رئيسياً لانتقاداته ، في مؤلَّف له تُرجم حديثاً الى الفرنسية[٤٢] ، التوكيد الهيغلي القائل بأن الإنسان لن يستطيع أن يعرف نفسه إلا بوساطة التاريخ ، مما يرجىء الى ما لانهاية ، بالنظر الى كثرة عدد متطلبات المعرفة التاريخية ، حل المشكلات الاكثر إلحاحاً بالنسبة الى الانسان . ومع ذلك فإن المحاولة الهيغلية لتذويب التاريخ ، بنوع ما ، في الذات ، بإعطائه معنى راهناً ، تتكرر اليوم من جديد ، وإن في أشكال مباينة بما فيه الكفاية . وإنه لذو دلالة ، من هذا المنظور ، كتاب ر. آرون : **مدخل الى دراسة التاريخ ، محاولة في حدود الموضوعية التاريخية** INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE L'HISTOIRE. ESSAI SUR LES LIMITES DE L'OBJECTIVITÉ HISTORIQUE (١٩٣٨) . فـ « الإنسان ليس في التاريخ فحسب ، بل يحمل في ذاته التاريخ الذي يستكشفه » (ص ١١) : تلكم هي الدعوى الأساسية للكتاب الذي يرد التاريخ الى حاضر من يكتبه فقط ،

---

(٤٢) حاشية على « الفتات الفلسفي » POST-SCRIPTUM AUX MIETTES PHILOSOPHIQUES ، ١٩٤١ .

فلا يرى فيه سوى القيمة التي يمكن أن تكون له بالنسبة الى الحاضر . « إن ماضي عقلنا لا يهمنا في ذاته إلا بقدر ما يكون جديراً أو يفترض فيه أن يكون جديراً بأن يكون حاضراً » (ص ٥٦) . و « الحاضر ينير الماضي » (ص ٨٣) ، لأننا نتبين نتائج حالية لعصر سالف ما كان في مستطاع انسان ذلك العصر أن يتوقعها . « إن تأويل حدث من الأحداث رهن بالهدف الذي يضعه المؤرخ لنفسه (ص ٩٣) ... وكل عصر يختار ماضيه (ص ١٠٣)» : إن هذه وغيرها من الأقوال لا تقنع بأن تحدّ من الموضوعية التاريخية ، بل تنفيها نفياً اكيداً ، إذ تجعل من التاريخ تبريراً (هو بالضرورة أصلاً وهمي) لفعلنا الحاضر . والذاتية لا تؤخذ هنا في ذاتها بصفتها مادة ومضموناً للنظر العقلي ، بل باعتبارها هي التي تعطي معرفة الموضوع التاريخي قيمته ودلالته : فكل جماعة ، بل كل فرد ستكون له فلسفته في التاريخ .

ثبت المراجع

L. LAVELLE, *La philosophie française entre les deux guerres*, 1942.

M. FARBER, *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats - Unis*, t. 2, *La philosophie française*, 1950.

E. BRÉHIER, *Transformation de la philosophie française*, 1950.

J. WAHL, *Tableau de la philosophie française*,1946; nouv. éd., 1962, Appendice 1, *La philosophie française en 1939;* appendice 2, *La philosophie française en 1946.*

A. CUVILLIER, *Anthologie des philosophes français contemporains*, 1962. *Encyclopédie française*, XIX,Philosophie, Religion, 1957.

F. LOMBARDI, Le marais, *Revue philosophique*, 1966, *4*, p. 451 - 462 et 1967, *3*, p. 349 - 369.

III. - G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, 1938; *Le rationalisme appliqué*, 1949; *Le matérialisme rationnel*, 1953; *Le nouvel esprit scientifique*, 1934; *La psychanalyse du feu*, 1938; *L'eau et les rêves*, 1942; *L'air et les songes*, 1943.

P. QUILLET, *Bachelard*, 1964, avec Bibliographie.

IV. - M. HEIDEGGER, *L'être et le temps*, trad. A. de WAEHLENS et R. BOEHM, 1964; *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de WAEHLENS, 1953; *Qu'est - ce que la métaphysique ?. trad. H. CORBIN, 1938, nouv. éd., 1951; Qu'appelle - t - on penser ?*, trad. A. BECKER et G. GRANEL, 1959; *Qu'est-ce que la philosophie?*, trad. J. BAUFRET et K. AXELOS, 1955.

H. LUBBE, *Bibliographie der Heidegger, - Litteratur*, 1917 - 1955, que complète G. SCHNEEBBERGER, *Ergänzungen zur einer Heidegger - Bibliographie, Berne, 1960.*

A. de WAEHLENS, La philosophie de Martin Heidegger, 1946.

J. Wahl, L'idée d'être chez Heidegger, 1951; *Vers la fin de l'ontologie*, 1956; *Mots, mythes et réalités dans la philosophie de Heidegger*, 1961.

R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être, La philosophie de Gabriel Marcel*, 2 vol., s. d.

L. LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent*, 4 vol., 1947 - 1951: *Traité des valeurs*, 2 vol., 1951 - 1955; *L'erreur de Narcisse*, 1939.

G. DAVY, *Notice sur la vie et les travaux de Louis Lavelle*, Institut de France, 1957.

J. ECOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, 1957.

P. LEVERT, *L'être et le réel selon Louis Lavelle*, 1960.

Lavelle, *Les études philosophiques*, numéro spécial, 1957.

R. BLANCHÉ, *L'axiomatique*, 2e éd., 1959; *La science actuelle et le rationalisme*, 1966.

A. AGAZZI, *Introduzione ai problemi dell' assiomatica*, Milan, 1961.

فهرس الأعلام

للمجلدات السبعة
من تاريخ الفلسفة*

ألف

(*) يشير الرقم الأول المتبوع بنقطتين الى المجلد ، والرقم الثاني الى االصفحة .

الباء

التاء

الثاء

الجيم

الحاء

الخاء

الدال

الراء

الزال

السين

الشين

الصاد

الطاء

الغين

الفاء

القاف

الكاف

اللام

الميم

النون

الهاء

الواو

الياء

الفهرس

الكتاب السابع
الفلسفة الحديثة
المرحلة الأولى (١٨٥٠ ـ ١٨٩٠)

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

المرحلة الثانية (١٨٩٠ ـ ١٩٣٠)

الفصل الثامن

الفصل التاسع

الفصل العاشر

الفصل الحادي عشر

الفصل الثاني عشر

١٠١٩/ ٨٧/ ٤٠٠٠